„La obârșia Cabalei se află o primă Revelație. Dar această Revelație trebuie să se primenească pentru fiecare generație, pentru fiecare om pe care ea îl îndreaptă spre acte a căror deschidere este imensă, atinge dimensiuni cosmice, angajează însăși divinitatea. Aceste acte determină raporturile lui Dumnezeu cu lumea și cu omul."

Alexandru ȘAFRAN

ISBN 973-9243-23-1

ALEXANDRU ȘAFRAN

Cabala

editura univers enciclopedic

Coordonatorul colecției: prof. univ. dr. REMUS RUS

Redactor: OCTAVIAN CISMAȘ

Coperta: VENIAMIN & VENIAMIN

ISBN 973-9243-23-1

ALEXANDRU ȘAFRAN

Universitatea din Geneva

CABALA

Traducerea: C. LITMAN,
după a treia ediție din 1983, corectată și actualizată

univers enciclopedic
București, 1996

Coperta: pictură de Charles Spencelayn (Christie's Gallery, London)

Alexandre Șafran
LA CABALE
Copyright © Payot, 1972

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ALEXANDRU ȘAFRAN

Născut la Bacău (România) în 1910. Fiu și discipol al lui Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran, căruia i-a urmat în calitate de rabin în orașul său natal. Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran a fost recunoscut pe plan mondial ca o somitate în științele talmudice.

La vârsta de 29 de ani, Alexandru Șafran este ales mare rabin al României. Locuiește la București. Senator de drept, este singurul reprezentant al populației evreiești în parlamentul român, într-o perioadă deosebit de grea. În timpul războiului, în cursul opresiunii naziste, deși era ostatec, el prezidează comitetul evreiesc clandestin de salvare. În 1948 este numit mare rabin al Genevei și de atunci predă gândirea evreiască la Universitatea din acest oraș. De asemenea a ținut cursuri la mai multe universități europene, americane și israeliene.

Scrierile sale în ebraică și în diferite alte limbi înglobează toate domeniile spiritualității evreiești și se disting prin caracterul lor cuprinzător. Gânditor de mare originalitate, erudit strălucit și temeinic, Alexandru Șafran este una dintre cele mai prestigioase figuri rabinice din vremea noastră.

În memoria
tatălui și maestrului meu
Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran,
mărturie de recunoștință pioasă.

CUVÂNT ÎNAINTE

În această lucrare mi-am propus să scot în relief unitatea și permanența Tradiției evreiești. Sper că, luminată din interior, ea va apărea așa cum este pentru acei care o trăiesc.

Țin să mulțumesc aici fiicei mele pentru prețioasa ei colaborare la redactarea acestei cărți.

Alexandru ȘAFRAN

INTRODUCERE

Cabala este considerată adesea ca o doctrină mistică a religiei evreiești. În realitate, ea este mult mai mult decât atâta: pentru cei care o studiază, gândirea ei, bogată și vie, nu se restrânge la un sistem filozofic sau religios; într-însa nu este nimic dogmatic. Practica ei nu oferă celor care i se dedică sentimentul unei uniuni totale cu divinitatea pe care, în general, îl resimt misticii. Cabala nu se mărginește la îndeplinirea unui anumit număr de rituri. Firește, prin faptul că cercetează absolutul și urmărește contactul cu divinitatea, ea merită denumirea de mistică. Dar, mai presus de toate, ea este o manifestare creatoare a spiritului evreiesc.

La obârșia Cabalei se află o primă Revelație. Dar această Revelație trebuie să se primenească pentru fiecare generație, pentru fiecare om pe care ea îl îndreaptă spre acte a căror deschidere este imensă, atinge dimensiuni cosmice, angajează însăși divinitatea. Aceste acte determină raporturile lui Dumnezeu cu lumea și cu omul.

Mișna[1] dă următorul traseu istoric al Cabalei: „Moise a primit (*kibel*: termen din care derivă *Kabala*) Tora (Învățătura, Legea) pe muntele Sinai; el a transmis-o (*u-mesara*) lui Iosua, acesta a predat-o Bătrânilor, care au comunicat-o profeților, iar aceștia din urmă au transmis-o membrilor Marii Sinagogi".

Cabala este mult mai veche decât Revelația sinaitică. Ea datează din vremurile preistorice. Moise nu face decât s-o introducă în istoria lui Israel.

Deci Cabala depășește limitele unei mistici religioase; ea este infinit mai mult decât o tradiție ezoterică. Obiectul ei, precis și totodată vast, este Tora. De la început, cei care au descoperit-o, au aplicat Tora grație intuiției lor religioase[2]; abia mai târziu ea a dobândit forma sa scrisă, de Lege mozaică. Israel a devenit purtătorul ei.

În mod curent Cabala este desemnată ca *șalșelet ha-Kabala* sau „lanțul Tradiției". Dar cuvântul *Kabala* înseamnă mai degrabă „acceptare" decât „tradiție". Ceea ce caracterizează *șalșelet ha-Kabala* este mai mult linia sa verticală decât înlănțuirea regulată a verigilor sale.

Dumnezeu ține capătul de sus al *șalșelet* și întinde omului celălalt capăt[3]; El îl cheamă să-l apuce. Dumnezeu caută contactul cu omul. Îl îndeamnă să-și ridice ochii spre cer, oferindu-i în același timp siguranța pământului. Acest lanț este cel al Torei; el poartă pecetea generațiilor omenești care s-au succedat. Fiecare generație a trăit Tora într-un chip integral, autentic; fiecare generație s-a putut identifica cu dânsa.

Revelația sinaitică — ea fiind Revelația Torei lui Dumnezeu și nu a lui Dumnezeu însuși — constituie pentru om o chemare. Omul nu este invitat doar să-și orienteze gândurile către Dumnezeu sau să creadă în El, ci să-L trăiască; mai degrabă decât să viețuiască „în Dumnezeu", omul trebuie să trăiască „cu Dumnezeu", urmând Legile Sale. În raporturile pe care le are cu omul, Dumnezeu se conformează după Tora. Ca și oamenii, El o studiază și, la fel ca ei, o interpretează.

În Tora, prin Tora, Dumnezeu se vădește omului, ia legătura cu el. Omul primește liber, direct, acest dar divin. Dar el nu e în stare să sesizeze substanța lui Dumnezeu. Îl recunoaște sub „veșmântul" Torei: Dumnezeu este la originea moralei. Omul îl percepe și sub celălalt „veșmânt" care este natura: Dumnezeu este la obârșia instinctelor omului.

Generozitatea divină apare fiecărui om. Moise n-a fost singurul care „a primit Tora"; ca și el, șase sute de mii de israeliți au putut aprecia valoarea darului pe care îl reprezintă Tora, au putut auzi „vocea" lui Dumnezeu și cunoaște voința Sa.

În mod formal, Moise a fost cel care a inaugurat „Tradiția" sau *Masora;* în realitate, ea exista deja[4]. După ce „a transmis-o" pe cale orală colaboratorilor săi[5] și întregului popor, el a „legat-o", concentrată și inclusă simbolic în textul însuși al Torei. Tradiția a devenit astfel o

Masora care tinde spre extrema precizie a termenilor. Cu toate acestea, ea continuă să suscite abundente comentarii[6].

În vreme ce Cabala este Cuvântul divin, Masora este o operă omenească: „Moise a primit — *kibel* — Tora pe muntele Sinai și a transmis-o — *mesara* — lui Iosua...". Cabala are un caracter verbal; ea este o valoare personală. Ea se adresează profetului ca și legislatorului și se prezintă, mereu nouă, în întreaga ei prospețime, credinciosului, celui care o studiază și o aplică[7]: „În fiecare zi, observă înțelepții lui Israel, ea trebuie să apară ca nouă în fața ochilor tăi, ca și cum ea a fost acordată chiar în această zi pe muntele Sinai"[8].

Cabala, de obârșie și de natură divină, reprezintă un dar pe care omul l-a acceptat în fața lui Dumnezeu; ea se deosebește de Masora, tradiție de la om la om. Totuși aceasta din urmă nu este mai puțin integrată în „lanțul Cabalei"[9].

Dumnezeu a stabilit acest *șalșelet* vertical din dragoste pentru om[10]; apucându-l, omul răspunde poruncii de dragoste divină. Dorința omului este de a lega lumea cu Dumnezeu, de a face reală prezența Sa aici pe pământ, de a împreuna pământul cu cerul, de a realiza uniunea lor totală.

Totdeauna acest *șalșelet* oscilează. El se supune jocului liber al celor doi parteneri. Este suficient ca omul să agite acest lanț pentru ca el să producă efecte — pozitive sau negative — asupra întregului cosmos. Dacă omul îl înclină spre dânsul, el favorizează „coborârea" lui Dumnezeu înspre lumea aceasta și stabilirea Sa aici jos.

Dar dacă se desprinde de capătul lui *șalșelet,* omul separă regiunile opuse ale universului. El, care s-a ridicat până la rangul de creator, care a ajuns asemenea lui Dumnezeu, cade iar în starea de creatură. Atras, pare-se, de forța de gravitație a pământului, el se prăbușește. Divinitatea părăsește lumea, urcă spre înălțimi, căci omul „respinge picioarele Șehinei"[11] care sălășluiește printre oameni. El distruge „locuința pe care Dumnezeu a dorit s-o aibă aici pe pământ".

Această situație nu este însă fără leac. În sălașul său ceresc, unde „își ascunde chipul față de om"[12], Dumnezeu își „amintește"[13] totuși de el; dragostea Sa pentru om se însuflețește din nou. El „îi întinde mâna"[14] pentru a-l primi din nou, îl cheamă să se reîntoarcă spre El. Încă o dată omul apucă verigile cele mai apropiate ale lanțului care îi este întins: grație „meritelor" lor, a „referințelor" lor, se restabilește

contactul între om și Dumnezeu, între lumea inferioară a omului și cea superioară a lui Dumnezeu.

Fiecare om, ca un individ aparte, și fiecare popor, ca un colectiv, este îndatorat să mențină legătura cu Dumnezeu. Această sarcină revine în primul rând lui Israel. „Căci acest popor este partea Domnului; Iacob este partea moștenirii sale" afirmă Biblia[15]. El se află în centrul lumii: este „inima națiunilor". Prin existența sa, el realizează planul pe care Dumnezeu l-a prevăzut în clipa creației. Desigur, prin acțiunile lor „libere", oamenii pot întârzia înfăptuirea scopurilor Creatorului; dar nu pot pune o piedică deplină acestei realizări. Vocația lui Israel este de a înfățișa tuturor oamenilor, tuturor creaturilor, „oricărei făpturi", scopul pe care și l-a propus Dumnezeu când a creat lumea și a așezat într-însa pe om: „Voi sunteți martorii mei, spune Cel Etern, voi și robul pe care l-am ales, pentru ca să știți, să mă credeți și să înțelegeți că Eu sunt... Am făurit acest popor pentru Mine, ca să-Mi vestească laudele"[16]. Și profetul mai exclamă și următoarele: „Atunci gloria Celui Veșnic se va dezvălui și o va vedea orice făptură în același timp, căci a vorbit gura Celui Veșnic"[17]. Dumnezeu s-a arătat lui Israel, pentru ca Israel să-l înfățișeze lumii.

După multe orbecăieli și ezitări oamenii vor ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu în dragoste. Spre a-și îndeplini sarcina, aceea de a deschide calea celorlalte popoare, Israel trebuie să rămână aproape de Dumnezeu, credincios Torei. „Într-adevăr, care este poporul atât de mare încât să-și aibă Dumnezeii atât de aproape cum îl avem noi pe Cel Veșnic, Dumnezeul nostru, oricând îl chemăm — se întreabă Biblia — și care este poporul atât de mare încât să aibă legi și porunci atât de drepte cum este această învățătură pe care v-o înfățișez astăzi?"[18]

Pe de o parte Tora garantează securitatea lui Israel; pe de altă parte ea îi întreține vigilența. Ea îi oferă nu numai binefacerile certitudinii dar și avantajele incertitudinii.

În Occident ca și în Orient misticul este un om eliberat. Astfel ni-l prezintă pe de o parte Karl Jaspers, care vede în Plotin „cel mai mare filozof mistic al Apusului"[19] și, pe de altă parte, Roger Godel, fervent admirator al lui *jivan mukta* oriental[20]. Oriunde s-ar afla, misticul ne-evreu aspiră la eliberarea sa, la mântuirea sa, și ajunge la ea. Dimpotrivă, omul, așa cum îl concepe Cabala, nu se poate bucura niciodată aici pe pământ de trecerea sa totală și definitivă „în neant",

deoarece rămâne totdeauna legat de lanțul divin. Chiar dacă se „nimicește" pentru o clipă, oscilațiile lanțului îl readuc, îl cheamă din nou spre ordinea pământească. Omul este legat de Dumnezeu, este îndrumat de El, astfel că poate umbla cu un mers sigur. Așa încât omul are nevoia de a simți legătura sa cu Dumnezeu: în fiecare dimineață el își răsucește în jurul brațului și își fixează în jurul capului curelele *tefilin-ilor* (filactere)[21], îndeplinindu-și astfel îndatoririle sale cucernice înainte de a păși spre activitatea sa zilnică; sâmbăta e scutit de toate acestea căci prescripțiile referitoare la această zi îl leagă în măsură suficientă de Dumnezeu[22].

În ochii *hasidimilor* din epoca modernă, Cabala semnifică „acceptarea jugului împărăției cerești"[23]. Într-adevăr, datoria pe care tradiția talmudică și post-talmudică o prescriu fiecărui evreu este aceea de *Cabalat al malhut șamaim*[24].

Firește, Cabala aparține universului mistic. Cu toate acestea, ea nu se reduce la o știință mistică speculativă, nici la o „tehnică" mistică. După Aegerter[25], misticismul este „o metodă care are drept scop înțelegerea experimentală a divinului". Ori omul Cabalei, omul tradițional, nu încearcă să ajungă la contopirea cu divinul, ci se mărginește să se apropie de Dumnezeu, să-L asculte, adică să-I execute voințele. El nu se pierde în divinitate, ci acceptă jugul pe care Dumnezeu i-L impune. Însăși greutatea acestui jug îi dă o senzație de desfătare. Aservirea se transformă în bucurie[26].

Jugul este același pentru toți. Dar greutatea lui este adaptată puterilor omului care îl suportă. Revelația sinaitică a fost și ea aceeași pentru toți. Dar fiecare a interpretat-o în felul său, după capacitățile sale intelectuale și spirituale[27].

Acest jug este cel al *Torei*, al Legii și al poruncilor, *Mițvot*. Legea este generală, riguroasă, formală; poruncile însă au o însemnătate individuală, o rezonanță personală; ele emană din dragostea lui Dumnezeu pentru supușii săi și sunt realizate în dragostea supușilor pentru Suveranul lor. Stăpânul devine atunci un Tată; servii devin copiii Săi. Această Lege severă, această Tora, ordonată de un Dumnezeu care își iubește copiii și este iubit de dânșii, devine o adevărată *Rahmana*, o operă de „caritate" a unui Tată milostiv, *Rahmana amar*[28]. Copiii săi identifică Rahmana cu Dumnezeu. Când îndeplinesc poruncile Sale, ei exclamă, supuși și fericiți: *Rahmana țivta*, „Tora-Dumnezeu le-a

poruncit"[29]... și numai astfel își înfăptuiesc ei „uniunea" cu Dumnezeu, realizând ceea ce Zoharul numește „unitatea între Dumnezeu, Tora și Israel"[30].

Prin urmare, omul Cabalei (I) nu face experiența lui Dumnezeu, nu se pierde pe sine în substanța Sa, care învăluie și deconcertează pe mistic. Omul Cabalei își ia angajamente față de Dumnezeu pentru înfăptuirea Torei Lui. Mântuirea pe care o așteaptă de la Dumnezeu nu este aceea de a-l dezlega de condiția omenească, ci de a-i permite să-și înfăptuiască deplin această condiție.

Angajamentul pe care l-a luat este personal, unic, imediat; dar el se inseră într-un contract vechi, general, încheiat între Dumnezeu și Israel. Anticul legământ este astfel reînnoit în deplină libertate. Acest „legământ", acest *brit*, este Tora; clauzele ei sunt poruncile, mițvot. Ele privesc pe Israel în totalitate, deși se adresează și fiecărui israelit în parte „astăzi, pentru ca să le execute"[31]. În felul acesta fiecare membru al lui Israel ia parte la funcția cosmică a întregului popor. Tora a fost prevăzută înainte de crearea lumii; ea înglobează atât constituirea lumii cât și constituirea lui Israel. „Dacă Tora n-ar fi existat, lumea n-ar fi fost creată"; „dacă Israel n-ar fi fost, lumea n-ar fi dăinuit"[32]... Lumea a fost concepută pentru ca Tora să fie înfăptuită de genul omenesc în totalitatea lui. Și dacă acesta n-o aplică încă, Tora este încredințată celui mai „vârstnic"[33] din marea familie omenească, lui Israel: frații săi îi vor urma exemplul. Tora și Israel sunt chiar condițiile creației, scopul acesteia este înscris în Tora și se exprimă prin Israel. Poporul acesta trebuie să înfăptuiască o sarcină mai mult decât universală: o sarcină cosmică.

În calitate de lege cosmică, Tora conține, până și în literele și în accentele sale, însăși forțele care domnesc asupra lumii naturii și principiile care guvernează viața morală a fiecărui israelit și care sunt destinate oricărui om și tuturor popoarelor. Tora îmbrățișează într-o unitate domeniile naturii și ale moralei, pe care însă omul le-a despărțit. Grație acțiunii lui Israel ele vor reapare în unitatea lor, în identitatea lor, așa cum erau înainte de Cădere. Natura nu se va mai deosebi de morală, nici materia de spirit.

Deci lanțul Cabalei nu se află în afara naturii; dimpotrivă, el reprezintă natura spiritualizată și spiritul exprimat concret. Însuși Dumnezeu pătrunde realitatea, Se „realizează"; omul se poate privi în

„oglinda" cerească, fără a părăsi totuși pământul. În lumea inferioară omul își cultivă asemănarea cu Dumnezeu, colaborează cu El la conducerea cosmosului: „Omul se asociază lui Dumnezeu" pentru „opera începutului"[34], „opera creației". Dumnezeu se umanizează în om; acesta se divinizează în Dumnezeu. Asemenea lui Moise, omul se poate ridica la nivelul de „om al lui Dumnezeu"[35] (nu de om-Dumnezeu); cât despre Domnul, el este Dumnezeul omului, „al lui Israel", „al lumii" (nu Dumnezeul-om).

Realitatea divină și realitatea omenească sunt interdependente. „Voi sunteți martorii Mei, iar Eu sunt Dumnezeu", zice Cel Veșnic prin gura profetului Isaia; iar înțelepții adaugă un „dacă" foarte semnificativ: „Dacă voi sunteți martorii Mei, Eu sunt Dumnezeu"[36]. În măsura în care omul acceptă aceasta, Dumnezeu este realitatea de aici de jos.

Când Dumnezeu a creat lumea, El a cedat omului mai multe din prerogativele Sale suverane; El l-a înzestrat cu inteligență și cu libertate; l-a făurit după chipul Său; a făcut dintr-însul partenerul Său, l-a atașat de El prin legăturile cunoașterii și ale dragostei. Totodată Dumnezeu s-a pus sub dependența omului. Căci pentru a-și exercita regalitatea Sa pe pământ, El are nevoie de concursul omului. Aceasta nu înseamnă însă că Dumnezeu înlătură distanța care îl separă de om. Fără îndoială, omul poate urca scara care ajunge până la ceruri, dar este nevoit să coboare iar pe pământ. Omul Cabalei nu se unește cu Dumnezeu, nu realizează ceea ce misticii ne-evrei denumesc *unio mystica*, pierzându-se în Absolut; omul Cabalei aspiră să realizeze condiția sa activă de om al lui Dumnezeu prin *devekut*, prin „atașare".

Omul Cabalei se atașează de Creatorul său, stabilește cu El o relație activă; nu se pierde în El spre a se depersonaliza; se ferește să uite preceptele Lui: a le uita ar însemna să-l uite pe Dumnezeu și să decadă. Începând cu Biblia și până în zilele noastre omul Cabalei are mereu memoria trează; umil, el își amintește că este „fiu de Rege"; în felul acesta își înalță personalitatea, își crește valoarea.

Devekut nu este o metodă, nici o tehnică, este un mod de viață: „Iubește-l pe Cel Veșnic, Dumnezeul tău, ascultă-I vocea, atașează-te de El: aceasta este condiția vieții tale și a duratei lungi de viață; în felul acesta te vei menține în țara pe care Dumnezeu le-a făgăduit-o părinților tăi, Abraham, Isaac și Iacob... Dacă respectați toate aceste legi pe care

vi le prescriu să le îndepliniți, iubindu-l pe Cel Etern, pe Dumnezeul vostru, mergând totdeauna pe căile Sale și *atașându-vă* totdeauna de El..."[37]

Biblia socotește că *devekut*, această relație între Dumnezeu și om, este eminamente dinamică, dar nu dezordonată. În același fel este ea înfățișată în toată literatura religioasă a lui Israel: în Talmud, în Zohar, în filozofia raționalistă ca și în gândirea mistică. *Devekut* se înnoadă în dragostea omului pentru Dumnezeu; această iubire devine integrală grație aplicării Legii divine; ea este adâncă fără a fi exuberantă. *Devekut*, mod de viață, condiție de viață, se transformă, în cursul procesului realizării sale, într-un act de viață.

Scopul suprem al oricărui mistic, care crede într-un Dumnezeu personal, este iubirea totală pentru Dumnezeu. „Dumnezeu este iubire și este obiect de iubire" afirma Henri Bergson făcând apologia religiei misticului[38]. Or, iubirea pentru Dumnezeu este rezultatul ultim al oricărei credințe religioase într-un Dumnezeu personal și, la drept vorbind, fiecare religie are un fundament mistic de netăgăduit; căci ea presupune credința în Absolut și, în plus, relații între om și divinitate.

Dar dacă iubirea pur „mistică" suprimă orice autonomie a persoanei umane, iubirea „religioasă" nu face decât să stabilească o relație cu Dumnezeu. În Cabala, iubirea pentru Dumnezeu nu este nici cu adevărat mistică, nici pur și simplu religioasă. Ea apare într-o lumină mistică, se bazează pe o reciprocitate, dar ia valoarea unei iubiri care cunoaște.

Uniunea bărbatului și a femeii este exprimată în Biblie prin verbele *davok*, „a se atașa", și *iadoia*, „a cunoaște". Verbul *davok* este cel care desemnează și unirea omului cu Dumnezeu, iar *iadoia* arată atașamentul profund, solemn, al omului față de Stăpânul său[39].

Atât în primul cât și în al doilea gen de relație, două personalități acționează una asupra celeilalte, două personalități se influențează mutual, fără ca totuși vreuna dintre ele să abandoneze propria sa structură, să renunțe la autonomia sa. Dar fiecare dintre cei doi parteneri trebuie să-l înțeleagă pe celălalt: *iadoia*, „cunoaștere", indică o înțelegere urmată de un atașament activ, *devekut*.

Această uniune creatoare, iubitoare — orice creație își are obârșia în iubire! — implică și un act de voință: omul trebuie să se supună voinței divine. De partea sa, Dumnezeu respectă voința creaturii Sale.

Această creatură nu trebuie însă să se abandoneze la „a nu vrea nimic", cum pretinde concepția unui mistic precum Malebranche care socotește că trebuie „să se topească, să se piardă, să se transforme în obiectul iubit; să-și însușească interesele sale, să intre în înclinările sale"[40]. Dimpotrivă, confundându-se cu cea a lui Dumnezeu, voința omenească trebuie să se întărească. Această fortificare o are în vedere Rabban Gamliel când recomandă omului: „Împlinește voința Sa ca pe a ta și El va executa voința ta ca și cum ar fi a Sa; anulează voința ta în fața voinței Sale, pentru ca El să anuleze voința altora care ar fi contrarie voinței tale"[41].

Devekut se manifestă în acțiunea omenească. Ea are ca punct de plecare o aspirație spre divin și ajunge la o revărsare totală a iubirii pentru Dumnezeu. Această iubire nu este de natură afectivă; dacă cumva a fost, ea se spiritualizează. Întâlnirea cu Dumnezeu are loc aici jos. Dumnezeu se apleacă spre om. Acesta, „mâl" purificat, sfințit, poate recepta revărsarea harului divin. Bucuria omului, bucuria activă, se exprimă prin realizarea poruncilor divine.

Bucuria este semnul dragostei, al creației, al vieții[42]. Senină, transparentă, ea stă mărturie pentru caracterul dezinteresat al iubirii. Ea conferă celor doi parteneri un plus de personalitate. „Dumnezeu se bucură de creaturile sale"[43], în timp ce „omul își găsește bucuria în Creatorul său"[44].

Dimpotrivă, ascetismul, dacă a fost adoptat de misticii evrei, n-a urmărit exaltarea suferinței; rolul său a fost pur educativ: omul trebuie să se obișnuiască cu moderația, cu cumpătarea[45]; trebuie să renunțe la o parte din bunurile sale în favoarea altuia. Căci omul Cabalei nu se eliberează de condiția sa omenească: el se mulțumește să-și domine instinctele, să le țină în frâu, să le folosească într-un sens moral, în sensul indicat de Autorul lor, în sensul sfințeniei.

Sfințenia trebuie să se înfăptuiască tocmai în viață: a fi iubit de Dumnezeu și a-L iubi înseamnă să te bucuri în Dumnezeu, izvor al vieții; să te bucuri de viața dăruită de El; să trăiești după legea lui Dumnezeu, să valorizezi viața; să nu contești, prin exces de zel „religios", unele din drepturile ei; să n-o supui unui regim mai sever decât cel prescris de Autorul ei; ci s-o trăiești într-un chip în care să fie demnă de Cel care a creat-o. Când Biblia cheamă omul să se atașeze de Dumnezeu, ea îl cheamă să respecte cinstit, și fără exagerare, Legea

care trebuie să-i dirijeze viața pe pământ, pentru ca viața de fiecare zi să-și atingă deplinătatea în preajma lui Dumnezeu. „Și acum, Israele, ascultă legile și poruncile pe care vă învăț să le aplicați ca să trăiți, să intrați și să stăpâniți țara pe care Cel Veșnic, Dumnezeul părinților voștri, v-o dă. Să nu adăugați nimic cuvântului pe care vi-l prescriu și să nu scădeți nimic din el; pentru ca să respectați poruncile pe care vi le dă Cel Veșnic, Dumnezeul vostru... Dar voi care sunteți alipiți Celui Etern, Dumnezeul vostru, sunteți toți vii astăzi"[46].

Omul Cabalei nu încearcă să scape de viața aceasta în schimbul fericirii veșnice. Este adevărat că, încă din această viață, el se „pregătește" în vederea acestei fericiri, cu mijloacele pe care le are la îndemână. În lumea pământeană el „presimte" fericirea din lumea de apoi. Dar numai în cealaltă lume „cei drepți șed și se bucură de lumina divinității"[47]; aici, pe pământ, omul stă în picioare în fața lui Dumnezeu și, păstrând această poziție verticală, el dă dovada sănătății sale[48]. Israelitul, „legat prin jurământul său, rămâne în poziție verticală încă de la Revelația din Sinai"[49]. Numai în lumea de dincolo Dumnezeu îl „eliberează" pe om de obligația de a-I îndeplini poruncile[50]. Aici, pe pământ, omul este doar liber, iar „liber nu este decât cel care se ocupă cu studiul Torei"[51].

Omul Cabalei nu practică doar un misticism interior. El se ocupă cu Tora ca și oricare alt evreu. Fără îndoială el pătrunde mai adânc în secretele învățăturii divine; el se adâncește în marea fără fund a Bibliei și Talmudului, nu pentru a rămâne acolo, ci pentru a reveni înviorat după ce a cules de acolo „perlele"; el este omul datoriei, nu al sentimentului; el se orientează spre acțiune: „*a se ocupa* cu studiul Torei" semnifică „a se instrui în Tora și a o aplica". Erudiția nu se justifică decât prin acțiunea care decurge din ea[52]. Omul Cabalei nu-și însușește idealul „necunoașterii" pe care atâția mistici și chiar unii nemistici, îl socotesc atât de înalt.

Asemenea *hasidului*, cucernicul din toate vremurile, omul Cabalei urmează exemplul psalmistului și respectă credința omului „simplu" și „integru"; el nu neglijează însă sfatul de a studia pe care i-l dau Iehuda ha-Levi[53] și Bahir ibn Pakuda[54], care au fost amândoi mistici. Studiile nu-l conduc la cunoaștere, ci la conștiința propriei sale ignoranțe. „Ceea ce este descoperit are nevoie să fie văzut, ceea ce este obscur are nevoie să fie cunoscut". Dar această cunoaștere pe care o recomandă Zoharul

nu este decât o introducere la ne-cunoaștere. Omul Cabalei ajunge, pe calea cercetării intelectuale, la nivelul care o depășește și care urmează celui al descoperirii tainelor: la nivelul simplicității. Căci ceea ce este adevărat este simplu. Dar investigația rațională nu-i îngăduie să ajungă la adevărul absolut. Adevărul capătă o valoare morală: el a fost obținut cu greutate și îl cheamă pe om la smerenie. Nici o valoare morală nu este perfectă, ci doar perfectibilă. Simplicitatea științei cere simplitate în comportare. Virtutea de „topire în neant", de umilire în fața lui Dumnezeu, virtutea de *aïn* devine proprie omului care dobândește știința, „înțelepciunea", *hohma*.

Cabala este desemnată cu expresia *hohmat ha-emet*, „știința adevărului". Ea tinde să cunoască adevărul divin; își pune întrebări cu privire la originea lumii, guvernarea și sfârșitul ei; cu privire la raporturile dintre Dumnezeu, lume și om; cu privire la locul pe care omul îl ocupă în univers. Ea nu poate ajunge însă la deplina „posesie a adevărului". Misticul indian se laudă că ajunge la omnițiință nu grație unui efort intelectual, ci prin aceea că face abstracție de orice știință.

Pentru omul Cabalei omnițiința este ceva ce nu se poate realiza, dar absența de știință este ceva de neiertat: el este cercetătorul treaz, el vrea să cunoască, pe cât posibil, mai mult. El nu-și mărginește cunoașterea la o știință fragmentară și exterioară a lucrurilor; nu se mulțumește să „ia din afară o serie de vederi asupra lucrurilor" ci vrea să pătrundă esența lor, vrea să ajungă la viața lor interioară. În felul acesta va ajunge el oare la ceea ce Jaspers[55] desemnează, la mistici, ca o stare în care omul este capabil să depășească sciziunea subiect-obiect până la a topi complet cei doi termeni și, în acest fel, să aboleasă orice obiectivitate și să stingă eul?" (Această stare nu este oare și aceea în care se pierde omul primitiv?). Nu, adâncindu-se până la esența ființei, omul Cabalei nu se pierde în „înglobant", așa cum se petrece cu misticul la Jaspers. El rămâne conștient cât de departe se află de Ființă; dar el presimte realitatea unitară, stabilește un contact de ordin vital cu realitatea universală și se apropie de ea.

Omul Cabalei știe că atât timp cât este în viață nu se poate uni cu Ființa. Rațiunea sa îl împiedică și ea. El își dă seama totodată că rațiunea nu este în stare să pătrundă lucrurile; ea vrea să-l mențină totdeauna la suprafața lor. Pentru omul Cabalei, intuiția, viziunea realității prin

spirit, se situează dincolo de rațiune, dar nu se revoltă niciodată împotriva ei.

El nu afirmă împreună cu Blaise Pascal că „nimic nu este mai conform cu rațiunea decât această tăgăduire a rațiunii", dar nu se situează nici de partea lui Goblot, pentru care „a pretinde să cunoști altfel decât prin inteligență este totuna cu a spune că e legitim să afirmi ceea ce nu știi; pe scurt, înseamnă să fii mistic"[56].

Asemenea lui Pèguy, omul Cabalei crede că „inteligența singură nu pricepe nimic din viață". Dar i se pare excesiv să susțină, precum Valéry, că „realul este interzis gândirii". El nu se lasă nici aservit de rațiune, nici fascinat de intuiție. El se folosește de amândouă aceste instrumente complementare de investigație.

Intuiția, care percepe realitatea și ajunge la infinit, nu-l conduce la irațional, la „absurdul" existențial. Dacă omul are presentimentul infinitului, acesta nu-i este suficient: el trebuie să-l lege cu inteligența.

Pentru evrei sediul rațiunii este în inimă. Rațiunea simplă se depășește pe sine însăși, se transformă într-o rațiune superioară. Prima servește la conceperea obiectelor finite, individuale; cea de-a doua se deschide spre infinit. Prima analizează realul; cea de-a doua îmbrățișează și realitatea superioară. Dar pentru ca rațiunea superioară să se poată ridica, nu trebuie să-i nărui temeliile. Realitatea superioară nu se poate detașa de real. Rațiunea superioară nu anihilează rațiunea simplă, ci o întărește: ea favorizează apropierea de cunoașterea totală. Misticismul nu este, cum credea André Gide, „ceea ce presupune și pretinde abdicarea rațiunii". Cabala nu se degradează într-o mistică emotivă; ea nu se bizuie pe o sentimentalitate morbidă, romantică; ea nu subiectivează sentimentul religios „în așa măsură încât să-l reducă — cum se teme Mounier[57] — doar la o înfierbântare care se complace în plăcere sensibilă, în transă".

Religiozitatea omului Cabalei nu este datorată nici „slăbiciunii psihice", care naște teama de acțiune; nici unor stări nevrotice, „teopatice"; nici halucinației, delirului, extazului, cu care Leuba, Lhermitte, Dumas încearcă să identifice elanul religios; ea aparține vieții intense a spiritului, unei vieți pe care savanți de seamă, precum Vernet, Godel, Baruk, încearcă s-o explice ca depășind o stare pur afectivă, psiho-fiziologică.

Omul Cabalei este o ființă normală, trează, care are intuiția divinului și care, pentru a o desăvârși, se depășește prin propria sa acțiune. Religia sa rămâne totdeauna cea a îndrăznelii prudente, a riscului calculat, așa cum o descriu capii mișcării intelectualiste hasidice *Habad*[58].

Cabala nu concepe „iluminări" bruște care fac inutilă rațiunea. Aceste „străfulgerări ale intuiției" pot apărea într-adevăr pe neașteptate, printr-un har divin, dacă acest dar este meritat. Omul nu trebuie să se bizuie însă pe aceste iluminări, căci s-ar putea să-i lipsească. Priceperea lucrurilor, vizibile și invizibile, nu se obține decât printr-un efort continuu.

Lumina divină clarifică fără a orbi. Ea este strălucitoare: Zoharul[59], cartea fundamentală a Cabalei, a misticii evreiești, semnifică „splendoare". Dar ea odihnește privirea, este netă, limpede: o altă scriere esențială a acestei doctrine poartă, într-adevăr, numele de *Sefer ha-bahir*[60] — „Cartea limpezimii". După mistici, această lumină, sustrasă oamenilor după căderea lui Adam, este rezervată pentru cei drepți. Grație acestei lumini lumea întreagă poate fi parcursă cu privirea.

Dar de ce s-o căutăm în titlurile, într-adevăr expresive, ale lucrărilor cabalistice? O putem identifica direct și lesne, cu Tora însăși. Într-adevăr, Tora este denumită *or*, „lumină", sau încă *oraita*[61]. Ea conține, în același timp, cheia științelor naturii și cea a istoriei lui Israel[62]. Cunoașterea secretelor științei pretinde o pregătire aprofundată, spirituală și morală; ea cere o conduită sfântă. Secretul vieții lui Israel rezidă în aplicarea preceptelor Torei, mițvot, care îl sfințesc pe evreu și permit integrarea sa în „totalitatea lui Israel".

Funcției fizice, naturale, a fiecărui organ omenesc îi corespunde o funcție spirituală, ordonată de mițva care se raportează la ea. Executarea poruncilor, a mițvot, este ceea ce garantează viața fiecărui organ — în accepția profundă a cuvântului. Însuși corpul omenesc urmează, în miniatură, planul Torei. Numărul organelor acestui microcosmos este tocmai cel al comandamentelor din Tora. Arhitectura sufletului omenesc reproduce și ea structura Torei. De aceea sufletul și trupul formează un tot: omul este o ființă unitară. Tora cuprinde forțele cosmice, naturale și morale, le identifică pe unele cu celelalte. Organele omenești și comandamentele sunt intim legate între ele, se completează și se condiționează reciproc, formează o unitate de viață, un tot viu.

Dacă omul profanează o mițva, el slăbește unul din organele sale; invers, slăbirea unuia dintre organele sale are drept urmare incapacitatea de a îndeplini o mițva. Bolile morale și bolile fizice ale omului merg mână în mână. Aplicarea comandamentelor asigură evreului nu numai integritatea sa personală, ci și integrarea sa „naturală" în *klal Israel*, în „totalitatea lui Israel"[63].

Corpul lui Israel este mistic, dar nu în sensul abstract, creștin; el este material, real, în sensul existențial al termenului; este istoric. Cu toate acestea caracterul său mistic, transcendent, subzistă grație raporturilor existente între Israel și Dumnezeu: Israel are un suflet comunitar a cărui rădăcină se găsește în Dumezeu.

Aplicarea exactă, amănunțită, a mițvot incumbă omului Cabalei, la fel ca oricărui evreu de rând. Colaborarea lor pe plan cosmic trebuie să fie completă. Viața fiecărui israelit devine adevărată, adică bazată pe Dumnezeu, atunci când se inseră în viața poporului lui Israel. Evreul nu atinge starea de *devekut* personală în Dumnezeu decât alăturându-se altor evrei. Așa cum remarcă Rabbi Ia'akov Moșe Harlap, unul din cei mai mari cabaliști ai timpului nostru, în Țara Sfântă, Biblia folosește pluralul atunci când exclamă: „Voi care sunteți *atașați* Celui Etern, Dumnezeul nostru, voi trăiți cu toții astăzi!"[64]

Fiecare evreu, la rugăciunea sa de dimineață, este dator să se adreseze lui Dumnezeu în felul următor: „O, Părinte al nostru, Părinte milostiv! Fie-ți milă de noi și dă inimii noastre inteligența și înțelepciunea necesare pentru a asculta, a învăța, a instrui, a observa, a executa și a îndeplini cu dragoste toate cuvintele Torei. Luminează ochii noștri în studiul Torei, atașează inima noastră de mițvot ale Tale!..." Fiecare evreu ar putea deci pretinde titlul de om al Cabalei, de om care se integrează în lanțul Tradiției.

Mai mult decât omului Cabalei, cabalistului îi place să pătrundă, din când în când, „în paradisul" Torei, pentru a sesiza tainele ei mistice; îi place de asemenea să descopere semnificația profundă a mițvot și să le îndeplinească în amănunțime. El nu se deosebește însă de coreligionarii săi de rând în ce privește datoriile înseși pe care i le prescrie Tora. Între cabalist și evreul obișnuit „nu este decât o diferență de timp" spunea Rabbi Ițhak Luria, părintele spiritual al școlii cabalistice din Safed[65]: primul este deja ceea ce trebuia să fie, al doilea va deveni și el ceea ce trebuie să fie.

Cabala, care are drept obiect strict Tora, este deschisă tuturor, căci este practică. Ea nu este *Kabala ma'asit*, „Cabala practică", asimilată în mod obișnuit cu practica superstițioasă cabalistică. Noi spunem că este practică pentru că dă un comentariu practic al vieții evreiești, considerată sub aspecte diverse, chiar foarte speculative. Scopul său este numai etic. Resortul său este acțiunea. Cabala întreagă reprezintă o acțiune sârguincioasă, continuă, reînnoită. Ea n-are nimic comun cu exercițiile monotone și cu tehnica repetitorie obișnuită la mistici. Ea nu este meditație asemănătoare cu cea a misticilor ne-evrei. Căci acești meditativi aspiră la contemplare. Omul Cabalei „meditează cartea Torei, pentru ca să fie atent să facă tot ce este scris într-însa"[66]. Această meditație i-a fost recomandată lui Iosua și a fost dorită și practicată de David. Chiar și cabaliștii meditației pure, precum cei din școala lui Abulafia[67], își concentrează atenția asupra literelor Torei; orice meditare a Torei trebuie să ajungă la acțiunea creatoare. Potrivit Tradiției, însuși Dumnezeu a meditat Tora înainte de a crea lumea.

Cabala ne revelează, cu o bogăție doctrinală incomparabilă, interpretarea sa cu privire la *ma'ase bereșit*, „povestirea creației" și cu privire la *ma'ase merkava*, „povestirea carului". Aceste două povestiri formează punctul esențial al metafizicii sale[68]. Fiecare povestire este intitulată *ma'ase*, ceea ce semnifică și „făcut!" Căci povestirea raportează un fapt, este un fapt în sine; și, atât după Maimonide cât și după hasidism, ea conține o chemare la acțiune.

Speculația Cabalei nu urcă dincolo de un punct fix, care este creația, începutul[69].

Ea nu răspunde unei simple dorințe de a discuta despre subiecte tainice, cum este cazul la misticii indieni, greci, creștini (din școala Maestrului Eckhart). Punctul ei de plecare se află în acțiunea divină care continuă în acțiunea umană.

Teoriile îndrăznețe care se leagă de povestirea Genezei și care tratează despre modul creării lumii nu se reduc la o cosmogonie; acelea care se raportează la povestirea carului divin, făcută de Ezechiel, și care tratează despre relațiile agitate dintre Dumnezeu și om nu formează o teogonie[70]. În pofida îndrăznelii lor, aceste două „povestiri" rămân în contextul lor biblic; or, Biblia vorbește totdeauna „limba omului"[71].

Din acest motiv Cabala nu trebuie să rămână apanajul exclusiv al câtorva inițiați. De altfel, în iudaism, aristocrația religioasă nu

beneficiază de privilegii ereditare. Puterile spirituale și sociale, atât de întinse, ale marilor șefi religioși ai poporului evreu, începând cu profeții și până la capii hasidismului modern, n-au fost transmise ereditar. Dacă preoții fac educația „florii preoțimii", dacă profeții instruiesc pe „copiii profeților", dacă înțelepții își formează „discipolii", ei nu-i scutesc prin aceasta de obligația de a-și înfăptui ei înșiși itinerariul lor spiritual și moral. În iudaism nu s-a stabilit nici o castă de preoți — sau de magicieni — pentru a monopoliza tainele divine și supradivine. Dumnezeu își revelează secretele profeților, servii Săi, pentru ca aceștia să le comunice tuturor: poporul trebuie să cunoască drumul pe care să-l urmeze, conduita morală pe care s-o adopte.

În acest fel Cabala îmbrățișează toate domeniile gândirii și activității omenești. Tora pe care ea o interpretează a fost revelată tuturor israeliților și le aparține tuturor: „Moise ne-a dat Tora, moștenirea adunării lui Iacob"[72].

Tora unește dulceața unui cântec cu rigoarea unei legi. Moise a compus-o ca un cântec frumos și a dictat-o ca o lege severă[73]. Ea este poetică pentru a înălța sufletul evreului și pentru a face ca Legea să fie plăcută ochilor săi.

Poezia, intim legată cu Legea în Biblie, continuă să fie ca atare în Talmud, sub forma de *agada*, narațiune poetică amestecată cu interpretarea juridică, *halaha*. Chiar și sub forma sa mistică, în Zohar, Cabala nu desparte Poezia de Lege. Asociată cu Legea, Poezia — grijulie de perfecție, de precizie — păstrează puritatea Legii și o ferește de orice interpretare tendențioasă. Atât în Biblie, cât și în Talmud, în Zohar, în mistica medievală și post-medievală, în hasidismul modern, nu există granițe între raționalul juridic și ne-raționalul poetic.

În epoca Bibliei, psalmistul, în cucernicia sa, dorește fierbinte să învețe preceptele Torei; în epoca talmudică, primii hasidimi, esenienii, sunt ei înșiși „farisei care instituie *halaha*"[74]. În preajma timpurilor moderne, întemeietorul Cabalei funciar mistice, palestiniene, Rabbi Ițhak Luria și, în pragul perioadei contemporane, conducătorul hasidismului polono-rus Habad, Rabbi Șneur Zalman din Liady[75] stabilesc propriile lor coduri de legi, menite să aprofundeze — nu să înlăture sau să schimbe! — codurile evreiești clasice. În zilele noastre apărătorii cei mai aprigi ai Legii sunt chiar misticii hasidismului.

Deci, Cabala nu se opune iudaismului zis „oficial", legalist, instituțional; nici nu se îndepărtează de el. Dacă are loc o asemenea îndepărtare, cei care au provocat-o își pierd caracterul evreiesc. Cazurile lui Sabetai Zevi în secolul al XVII-lea și, respectiv, al lui Iacob Frank, în secolul al XVIII-lea, sunt elocvente: unul s-a convertit la islam, celălalt la creștinism.

Însuși vestitul cabalist Rabbi Ițhak Luria s-a adresat lui Rabbi Iosef Karo[76], ilustră autoritate halahică, care locuia ca și el la Safed, cerându-i părerea în materie de legi; deoarece cabaliștii nu vor să neglijeze aspectele legaliste ale doctrinei lor.

Totuși, atunci când constată un exces de formalism în executarea mițvot și când consideră că aceasta comportă primejdia de pietrificare a iudaismului tradițional, ei își iau sarcina de a reaminti coreligionarilor lor marele principiu talmudic: *Rahmana liba bai*, „Dumnezeul cel Milostiv (Tora) pretinde inima"[77] credinciosului. El nu se mulțumește doar cu practica exterioară. Atunci cabaliștii le cer să se aplece mai mult asupra „sufletului poruncilor (mițvot)" și să nu ia în seamă numai „trupul lor". Ei predică atunci reînnoirea Legii prin întoarcerea la izvoare, prin eliberarea șuvoiului său de apă vie. Deci ei nu se ridică niciodată împotriva Legii, împotriva instituției juridice, dar pretind plenitudinea îndeplinirii ei, cu alte cuvinte interiorizarea ei.

În felul acesta ei nu fac decât să reia, atunci când împrejurările îl cer, reproșul pe care altă dată profeții lui Israel l-au adresat contemporanilor lor, în termeni asemănători: „Domnul spune: Întrucât acest popor se apropie de Mine cu gura și mă cinstește cu buzele, dar inima îi e departe de Mine, întrucât teama de Mine nu-i decât o poruncă ordonată de oameni; din cauza aceasta, iată, voi continua să mă folosesc de minuni față de acest popor, de miracole și minuni noi, înțelepciunea înțelepților va pieri și deșteptăciunea celor deștepți va dispare. Vai celor care își ascund în adânc planurile lor pentru a le feri de Cel Veșnic, vai celor care lucrează pe ascuns și care spun: Cine ne vede și cine ne cunoaște?"[78]

Ca și profeții, cabaliștii nu se împotrivesc Legii, ci pretind aplicarea ei autentică, aplicarea însoțită de o *kavana*, de o „intenție" sinceră, orientată într-o „direcție" dreaptă. Această exigență a fost formulată deja chiar de farisei; la mistici ea urmărește ca, în aplicarea comandamentelor (mițvot), să unească rigoarea cu iubirea.

Marii înnoitori ai Legii evreiești, cei aflați la cotitura istoriei *halahei*, au fost cabaliști emeriți și chiar apărătorii, în sensul cel mai larg al cuvântului, ai Cabalei, ai Tradiției. Așa sunt, de pildă, Rabbi Iehuda ha-Nasi[79], supranumit Sfântul, redactorul primei mari culegeri de legi postbiblice; Rabbi Moșe ben Maimon (II), primul mare codificator religios post-talmudic[80] și Rabbi Iosef Karo, autorul lui *Șulhan Aruh*, cod religios rămas în vigoare până în zilele noastre.

A se instrui din lege: iată care este preocuparea principală a israelitului. Cunoașterea și aplicarea legii îndepărtează omul de practica superstițiilor, îi ține conștiința trează și o umplu de „teama de Cel Veșnic".

Această atenție pentru studiu a fost împinsă foarte departe. Învățământul obișnuit, zilnic, n-a fost considerat suficient: a fost prescrisă o adunare populară solemnă, specială, „o dată la fiecare șapte ani", cu prilejul anului sabatic, la sărbătoarea Tabernacolelor: „Legea era citită atunci în fața întregului Israel pentru ca el să audă și să învețe a se teme de Cel Veșnic și să țină seama să execute toate cuvintele acestei legi". Această prescripție a dobândit importanța unei adevărate instituții, ea s-a numit *hakhel*[81].

Dorința de a face din Tora o „moștenire a întregului Iacob" a supraviețuit instituției *hakhel*. Aceasta a fost înlocuită prin alte instituții similare, create în diferite locuri, după împrejurările istorice, de exemplu *iarkei kala*.

Deși înțelepții doresc să facă cunoscută Tora, studiul ei nu poate fi aprofundat decât de oameni „întregi" (*keșerim*)[82], și în prezența unor oameni „onești". Această restricție formulată de Talmud tinde să asigure studiul atent, senin, dezinteresat, al tuturor problemelor religioase importante, nu numai al chestiunilor de ordin fizic sau material. Căci „cuvintele Torei pretind reținere"[83].

Savanții care se consacră aprofundării acestor probleme nu se recrutează dintre aristocrații academiilor, așa cum se făcea la Greci. Înțelepții lui Israel sunt, cel mai des, agricultori, mici meșteșugari; toți cei care doresc în chip serios să ia parte la importante colocvii rabinice li se asociază în deplină libertate. Într-adevăr, „Tora a fost acordată omului de către Dumnezeu, fără nici o plată"[84]. Așa încât ea rămâne accesibilă tuturor. Savanții Talmudului spun, nu fără un dram de prefăcătorie, slujindu-se de cuvântul grec *demos*, că Tora a fost revelată

„poporului" într-un loc liber, în deșert[85]. „Primii hasidimi" ai Mișnei, esenieni sau farisei pietiști[86], tovarășii lui Rabbi Șimeon ben Iohai[87], maestru al misticii evreiești exprimată prin Zohar; hasidimii de tendință ascetică, pietistă, din Germania, în evul mediu; hasidimii entuziaști din Europa de est în timpurile moderne, toți aceștia n-au constituit niciodată ceea ce s-a denumit în chip greșit „secte", nu s-au organizat niciodată în caste închise, ci, ieșiți din popor, au păstrat totdeauna contactul cu poporul și au trăit pentru popor.

Preocupările sociale nu par mai puțin clare și active la farisei decât la profeți. Ceea ce au predicat profeții, au înscris fariseii sub formă de legi. Ei au luptat chiar pentru înfăptuirea idealurilor comunitare, sociale și naționale, cu aceeași energie ca și predecesorii lor inspirați. Toți fariseii își văd vocația în lupta pentru stabilirea unei societăți ideale, deschise: o societate care în înfățișarea sa națională, statală, evreiască, pregătește apariția împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Prin aceasta fariseii îi continuă pe profeți. Misticii evrei — aceasta e important de subliniat — sunt legislatori și luptători[88], oameni de acțiune, *anșei ma'ase*[89]. Ei iau conducerea poporului lor și se amestecă cu el. Totuși sunt denumiți *perușim*, „separați", ca și fariseii. Într-adevăr, ei se deosebesc de semenii lor, dar aceasta pentru a fi mai bine un exemplu de pietate interioară și de exactitate exterioară, de sfințenie. După învățătura înțelepților lui Israel, „sfinții" sunt, cu toții, *perușim*[90]: ei se disting prin răspunsul practic pe care îl dau exigențelor vieții de fiecare zi. Fără a trăda natura, fără a o disprețui, ei o consideră cu demnitate, o tratează în chip rațional. Și poporul urmează exemplul acestor *perușim*, acceptă liber învățătura lor.

Din epoca biblică și până la hasidism, sfinții au arătat cât de ușor pot fi executate regulile de sfințenie, așa cum le concepe iudaismul. Grație exemplului lor ei au arătat cum pot fi sfințite toate actele vieții noastre, chiar și cele mai obișnuite. Fariseii, atât de huliți în creștinismul istoric, nu sunt decât oameni „simpli", cu toate că sunt mari eruditi. Ei se „deosebesc" de ceilalți deoarece, prin comportarea lor, au vrut să pună în lumină, asemenea profeților, învățătura lor, învățătura întregului Israel. Fariseii esenieni nu constituie ordine guvernate de legi particulare. Groso modo, ei nu pretind de la membrii comunității lor decât respectul riguros al legilor lui Israel, îndeplinirea idealurilor lui Moise.

Cât despre poporul lui Israel în întregul său, el este şi dânsul un popor de *perușim*, de „separaţi". După cuvintele Bibliei şi după concepţia de ansamblu a Cabalei, Israel este „un popor deosebit printre celelalte", a cărui vocaţie este de a „servi" prin puritate, prin sfinţenie, la purificarea, la sfinţirea popoarelor[91].

Deci Cabala se adresează întâi iniţiaţilor, „celor separaţi"; dar aceasta pentru a-şi întinde mai sigur influenţa în pături largi ale populaţiei evreieşti. Profeţii n-au considerat profeţia ca un privilegiu, n-au păstrat-o doar pentru ei. Iar Talmudul exprimă cu aceste cuvinte obligaţia de a transmite mesajul profetic: „Este interzisă reţinerea profeţiei pentru sine"[92]. Adevăratul profet trebuie să acţioneze în aşa fel încât întreg poporul său să fie demn de a primi harul profetic şi „dacă copiii lui Israel nu sunt cu toţii profeţi, ei sunt cel puţin copii de profeţi"[93], capabili de profeţie. În legătură cu aceasta Biblia ne-a lăsat o povestire caracteristică: „Atunci când un băiat a alergat să-l anunţe pe Moise că Eldad şi Medad profetizau în tabără şi că Iosua, fiul lui Nun, servul lui Moise, a răspuns şi a zis: «Moise, stăpâne, împiedică-i!», Moise i-a replicat cu aceste vorbe: «Eşti gelos pentru mine? Dea Domnul ca tot poporul Celui Veşnic să fie profet şi ca Cel Veşnic să pună duhul său asupra lor»"[94].

Aceasta este reacţia oricărui profet adevărat[95], a oricărui cabalist adevărat, faţă de cei care arată primejdia de a vedea răspândindu-se harul de care el are parte. Dorinţa foarte profundă a unui profet autentic, a unui cabalist autentic, este ca toţi să merite acest har[96]. Maimonide, care a fost supranumit „al doilea Moise", raţionalist, legalist riguros şi în acelaşi timp cabalist, afirmă că „fiecare om poate deveni asemenea lui Moise!"[97] Iar, după cabalişti, ar exista cu adevărat în fiecare generaţie un Moise[98]...

Iudaismul este o religie deschisă: fiecăruia dintre noi îi este oferită posibilitatea de a urca pe culmile realizării omeneşti. Eliezer Steinman, care l-a descris pe Rabbi Israel Ba'al Şem-Tov[99], scrie că părintele hasidismului[100] a venit pe pământ pentru a dovedi că oricine poate deveni, dacă vrea, un *ba'al-şem-tov*, „purtător al unui nume bun".

Cabala este moştenirea tuturor evreilor. Pe muntele Sinai — spunea Rabbi Eliahu din Vilna[101] — Tora a fost revelată întregului Israel; i-a fost revelată în integralitatea sa: cu veşmântul său vizibil, literal, şi cu conţinutul său invizibil, mistic. Însăşi această Revelaţie atribuie tuturor

israeliţilor, fără excepţie, datoria de a învăţa Tora în totalitatea ei pentru a o aplica în integritatea ei. Într-adevăr, Maimonide, în prescripţiile sale asupra „Studiului Torei", a inclus obligaţia pe care o are fiecare evreu de a se instrui şi în „chestiunile care sunt numite paradis", referindu-se „la opera creaţiei şi la opera carului". Iar dacă Talmudul interzice vulgarizarea acestor termeni delicaţi ai misticii evreieşti — interdicţie de care, de altfel, Maimonide ţine seamă — şi recomandă să fie prezentate cu „discreţie", aceasta n-o face numai pentru a garanta tradiţia „personală" mistică, ci mai ales pentru a evita erorile unei interpretări prea grăbite. Într-adevăr, folosirea proastă a unor „descoperiri" mistice ar putea ajunge la o „Cabala practică" primejdioasă[102].

Înţelepţii lui Israel sunt conştienţi de datoria pe care o au de a preda Tora oricărui evreu şi oricui doreşte să-şi îndeplinească pe cât posibil mai complet sarcina; totuşi sunt puţin înclinaţi să expună temele spinoase ale Torei, mistice sau nu. Căci ei pretind din partea celor care vor să se consacre studiului gravelor probleme ale Torei să facă dovadă de maturitate intelectuală, dar mai ales de fermitate morală şi de un simţ acut al responsabilităţii[103].

Totuşi fiecare evreu trebuie să se străduie să obţină aceste calităţi[104]. Şi chiar dacă nu izbuteşte complet, el poate şi trebuie să pretindă titlul de om al Cabalei; căci el are dreptul la acest titlu chiar dacă nu este cabalist prin formaţia sa intelectuală sau prin preocupări mistice particulare. Cât despre cabalistul propriu-zis, nici el nu este mistic în înţelesul obişnuit al termenului: dacă o plimbare solitară în „paradisul" mistic îi este permisă, îi este impusă şi întoarcerea sa aici pe pământ pentru ca el să continue să trăiască „în pace", să nu rupă legăturile cu comunitatea şi să nu se expună riscului de „erezie". Căci legea îl sileşte să urmeze cursul normal, natural, al vieţii, împreună cu toţi evreii. Tora îi supune pe toţi unui mod de viaţă asemănător.

Însuşi *ţadikul*, „cel drept", şeful spiritual al comunităţii, îşi soarbe forţele dintr-însa. Desigur, ca orice mistică, şi Cabala pune accentul asupra mântuirii persoanei. Totuşi această mântuire nu urmăreşte aici pe pământ decât înflorirea deplină a personalităţii umane. Omul este condus spre izvoarele sale cereşti, metafizice, dar el nu le va putea atinge decât în lumea cealaltă.

Mântuirea personală este inseparabilă de mântuirea comunitară, ce poate fi concepută numai aici pe pământ. Comunitatea o obține grupând personalități care se realizează individual în lumina unui ideal comun. Evreul aparține organic comunității, după cum și comunitatea depinde de el. În această privință nu există nici o diferență între concepția evreiască legalistă, riguroasă, și concepția mistică, suplă. Sistemul poruncilor (mițvot) este conceput în așa fel încât datoriile personale ale israelitului și obligațiile comunitare ale întregului Israel se completează reciproc.

Cabala este deci destinată fiecărui evreu, ea este făcută pe măsura oricăruia. Ea nu este exclusiv ezoterică nici prin doctrina, nici prin practica sa. Marile sale idealuri sunt cele ale iudaismului istoric, biblic, talmudic: *Tora*, *mițvot*, *devekut*. Ea s-a menținut în tradiția lexicografică evreiască și acționează prin intermediul istoric al poporului lui Israel.

Dar structura sa și planurile sale sunt cosmice tocmai prin faptul că ea folosește pentru realizarea sa poporul evreu în întregime. Idealurile sale vor fi odată adoptate de toți oamenii, de toate popoarele. Ele vor deveni universale, fără a împiedica totuși individualitatea fiecărui om și a fiecărui popor. „Va veni ziua și mai multe națiuni se vor atașa de Cel Veșnic și vor deveni poporul Său; și el va sălășlui în mijlocul tău[105]..." După Cabala, Israel este destinat totuși să rămână pentru totdeauna centrul sălașului pământesc al lui Dumnezeu, chiar și atunci când celelalte popoare își vor arăta atașamentul lor, *devekut*, și vor forma, toate, poporul Său. Atașamentul lor se va manifesta într-o cunoaștere iubitoare de Dumnezeu, în supunerea la Legea lui, care va guverna lumea.

Israel va rămâne totuși poporul Cabalei, poporul care își pune ca sarcină să aprofundeze misticitatea Legii divine și să reveleze legalitatea Misterului divin: este Tora pe care Dumnezeu o prescrie lumii și pe care El o comunică prin Israel. Acest popor face cunoscută tuturor gloria lui Dumnezeu, căci el cântă cu dragoste Legea Sa, Tora Sa[106].

NOTE

1. Avot, I, 1; cf. TB Eruvin, 54, *a*-54-*b*; Zohar II, 137, *b*; Avot de-Rabbi Natan, I.

2. Cf. Tanhuma, ad Leh; Geneza r., 49, 6; TB Ioma, 25, *b*; Bava Meția 87 *a*; Zohar III, 276 *b*, Raia mehemna, Tețe.

3. Rabbi ȘNEUR ZALMAN DIN LIADY, în lucrarea sa *Sefer Tania* sau *Likutei Amarim* (Vilna, 1900) compară sufletul omenesc cu un lanț al cărui capăt de sus se află în Palatele sfințeniei iar capătul de jos se găsește în lumea materiei; cf. Zohar, I, 112, *b*; TY Taanit, II, *6*; Exod, 12, 4; RAȘI *ad* TB Sanhedrin, 38, *b*; Rabbi Ițhak ARAMA, *Akedat Ițhak*, ad Leh; MAHARAL DIN PRAGA, *Sefer Derahot*, Mahon Tora Șeleima, Ierusalim, 1968, Hesped, p. 15; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, Sinai, Tel-Aviv, p. 343, 484; *idem*, *Sefer Mișlei im Biur HaGRA* (Comentariu asupra Cărții Proverbelor), Pardes, Tel-Aviv, p. 2; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeș Hahaim* (Sufletul vieții), Vilna, 1874, p. 9, 17, 18, 34; RABBI ȘNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Igheret ha-Teșuva (Epistola Întoarcerii), cap. V, Kehot, New York, 1966, p. 95; RABBI HAIM ATAR, Or Hahaim (Lumina vieții) *ad* Deut. 32, 9; RABBI AVRAHAM DIN SLONIM, *Iesod Haavoda* (Fundamentul slujirii lui Dumnezeu), Ierusalim, II, p. 77-78; III, p. 229; RABBI ȘMUEL DIN SOHACIOV, *Șem Mi-Șmuel*, Comentariu asupra Hagadei de Pesah, Ierusalim, 1965, p. 32, 48.

4. Cf. Gen. r., 64, 4; Nu. r., 13, 13; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 8.

5. Cf. Zohar, III, 27, *b*, Raia mehemna; Țav; 82, *b*; Raia mehemna, Kedoșim.

6. Cf. Avot, III, 13; TB Sanhedrin, 4, *a-b*; Gen. r., 36, 12. Cf. TB Sota, 10, *b*; RAȘI, *ad* TB Berahot, 62, *a*.

7. Cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 343, 434; *idem*, *Sidur Ișei Israel*, Ierusalim, 1968, p. 28, 299.

8. Cf. TB Berahot, 63, *b*; Eruvin, 54, *b*; Zohar II, 132, *b*; III, 69, *a*; 179, *b*.

9. Cf. TB Sota, 10, *b*; TB Hulin, 63, *b*; TY Pesahim, V, 3; Nu. r., 13, 13; RAȘI *ad* TB Berahot, 62, *a*; Tosafot *ad* TB Hulin, 66, *b*; MAHARAL DIN PRAGA, *Dereh Hahaim*, al Masehet Avot (Drumul vieții, comentariu asupra Tratatului Părinților), Pardes, Tel-Aviv, p. 6-13.

10. În doctrina creației, Cabala arată o preferință netă pentru linia verticală: *sefirot* prin care se revarsă puterea creatoare a lui Dumnezeu, urmează o ordine verticală, pe lângă ordinea circulară; Cf. I.S. Ratner, *Leor Hakabala* (În lumina Cabalei), Sioni, Tel-Aviv, 1961.

11. TB Haghiga, 16, *a*; Sota 3, *b*; Geneza r., 19, 7; Zohar II, 146, a.

12. Cf. Deuteronom, 31, 17-18 etc.

13. Cf. Geneza, 9, 15; Levitic 26, 42 etc.

14. Cf. Psalmi, 144, 7; Zohar III, 21, *a*; 54, *a*; Deut. r. 2, 27.

15. Deuteronom 32, 9; cf. Zohar, I, 195, *a*; II, 5, *b*; 86, *a*; III, 221, *b*; RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, II, 36; MAIMONIDE, *More nevuhim*, III, 51.

16. Isaia, 43, 10, 13, 21.

17. Isaia, 40, 5.

18. Deuteronom, 4, 7-8; Cf. TB Berahot, 6, *a*; TB Meghila 11, *a*.

19. Karl JASPERS, Introducere în filozofie. Traducere din germană de Jeanne HERSCH, Paris, Plon, 1951, pp. 39-40 și 136-137.

20. Roger GODEL, Eseuri asupra experienţei eliberatoare, ed. a 5-a, Paris, Gallimard, 1952.

21. Cf. Zohar, II, 43, *b*: *tefilin* simbolizează legătura între evreu şi Dumnezeu. Cf. TB Berahot , 6, *a*; Zohar I, 13, *b*; 147, *a*; III, 29, *a*. Cf. TB Sabat, 66, *b*.

22. Cf. Tikunei Ha-Zohar, 47. Cf. şi Tikunei Ha-Zohar, Tikun 21; cf. şi Zohar III, 29, *a*.

23. Rabi MOŞE din KOBRIN, mort în 1868, citat de Eliezer STEINMAN, *Şoar ha-hasidut*. Ediţia Newman, Tel-Aviv, 1957, p. 304.

24. Zohar, III, 108, *a*.

25. Emmanuel AEGERTER, *Misticismul*, Paris, Flammarion, 1952, pp. 246-247.

26. Cf. TB Eruvin 77, *a*; Suka, 52, *a*.

27. TB Avoda Zara, 3, *a*; Exod r., 29, 1; 34, 1.

28. TB Sabat, 88, *a*; TB Berahot, 10, *a*; Zohar, III, 159, *a*.

29. Cf. TB Bava Meţia, 3, ; Zohar, III, 226, *a*.

30. Zohar, III, 73, *a*.

31. Deuteronom, 7, 11; TB Eruvin, 22, a.

32. TB Pesahim, 68, a; Sabat, 88, a; 137, b; Avoda Zara, 3, a; Zohar, I, 24, b.

33. Cf. Exod r., 4, 22; TB Avoda Zara, 3, b; TB Sabat, 31, a; Exod r., 15, 27; Sefer Ha-Bahir, 45; Zohar, III, 111 a-b.

34. Cf. TB Sabat, 10, a; Zohar, I, 5, a.

35. Deuteronom, 33, 1. A se vedea Zohar, I, 148, a; Cf. Suka, 5, a; Zohar, II, 197, a; Eccl. r., 3, 17; Zohar, I, 86, a; Tanhuma, Beraha, 1, cf. Israel WEINSTOCK, *Bemaaglei hanigle wehanistar* (Studii de filozofie şi misticism evreiesc), Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1969, p. 109, 124; cf. Deut. r., 11, 4; cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 3. Dar cf. şi Zohar, I, 6, b; 148, a; 236, b; *Şohar Tov*, 90.

36. Isaia, 43, 13; Ialkut Şimeoni, ad Itro, 272; ad Isaia, 455; cf. Sifrei, ad Beraha, 346.

37. Deuteronom, 30, 20; 11, 22. Cf. Zohar, II, 49, a; Zohar, II, 86, a.

38. *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei*, Paris, F. Alcan, 1932.

39. Geneza, 4, 1; 2, 24; 18, 19; Amos, 3, 2; Cf. TB Sanhedrin 64, a; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. III, p. 14.

40. MALEBRANCHE, *Tratat despre iubirea pentru Dumnezeu*. Ed. Jules Simon, II, 299.

41. Avot, II, 4.

42. TB Sabat, 30, b; Zohar, I, 216, b.

43. Psalmi, 104, 31 etc.

44. Isaia, 41, 16; etc.

45. Avot, VI, 4.

46. Deuteronom, 4, 1-5.

47. TB Berahot, 17, a; cf. Zohar, I, 180, b.

48. Cf. TB Meghila, 21, a; Zohar, I, 22, 9, a. A se vedea TY Haghiga III, 1.

49. Cf. TB Ioma 73, b; TB Nedarim, 5, a; TB Şavuot, 21, b.

50. TB Sabat, 30, a; TY Kelaim, IX, 3.

51. Avot, VI, 2.

52. TB Meghila, 26, a; Avot, II, 4; Zohar II, 42, a; TB Berahot, 47, b.

53. 1080-1145. Cf. *Kuzari*, I, 7.

54. Secolele XI-XII. Cf. *Hovot ha-levavot*, Hakdama.

55. JASPERS, op. cit. pp. 39-40.

56. GOBLOT, *Clasificarea ştiinţelor*, p. 4; citat în Vocabularul tehnic şi critic al filozofiei, publicat de André LALANDE, ed. a 7-a, Paris, 1956, p. 663.

57. Emmanuel MOUNIER, *Tratat asupra Caracterului*, Editions du Seuil, Paris, 1946, p. 764.

58. Născută în Rusia, în secolul al XVIII-lea.

59. De Rabbi Şimeon bar Iohai, tana din secolul al II-lea, în Ţara Sfântă; a fost editat de Rabbi Moşe de Leon, în secolul al XII-lea în Spania. Cf. Hilel ZEITLIN, *Befardes ha-Hasîdut veha-Kabala*, Hoţaat Iavne, Tel-Aviv, 1960, p. 143.

60. Text foarte vechi, editat în Provence în secolul al XII-lea. Cf. G.G. SCHOLEM, *Originile Cabalei*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 59 sqq; idem, *Cabala şi simbolica ei*, Payot, Paris, 1966, p. 108 sqq; I. WEINSTOCK, op. cit., p. 15-76.

61. Cf. NAHMANIDE, Introducere la Comentariul Torei.

62. Cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, ad Gen 1,1.

63. Cf. TB Makot, 23, b; Zohar, I, 170, ; II, 25, a-b, Raia mehemna, Vaéra. Cf. TB Nedarim, 32, b; Zohar, I, 96, a; Cf. Tikunei Ha-Zohar, Tikun 18, 70. Cf. RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeş Hahaim*, p. 20.

64. Deuteronom, 4, 4; Rabbi Ia'akov Moşe HARLAP, *Mei Merom*, ediţia a V-a, Beit Zevul, Ierusalim, 1957, p. 227.

65. 1534-1572.

66. Iosua, 1, 8. Cf. HARAV AVRAHAM HAKOHEN KOOK, *Orot Hakodeş* (Luminile sfinţeniei), I, Ierusalim, 1963, p. 83, 112.

67. 1240-1290.

68. Cf. RAMBAM, Comentariu asupra Mişnei, Haghiga, II; *idem*, Introducere la *More Nevuhim*. Cf. Tosafot, ad TB Haghiga, 11, b.

69. Cf. TY Haghiga, II, 2; TB Haghiga, 11, a; 13, a; 16, a; Zohar Hadaş Va-etanan, 57.

70. Cf. Zohar, II, 260, a.

71. Cf. TB Berahot, 31, b etc.

72. Deuteronom 33, 4; cf. TB Pesahim 91, *b*; TB Ioma, 72, *b*. Şi cf. TB Bava Meţia, 85, *a*; TB Berahot, 53, *a*; a se vedea şi TB Nedarim 38, *a*.

73. Deuteronom 31, 22, 24, 30; Cf. TB Arahin, 11, *a*, RAŞI; TB Sota, 13, *b*.

74. Cf. Iţhak BAER, *Israel ba-amim. Iunim be-Toldot ha-Bait ha-Şeni*. Bialik Institute, Ierusalim, 1955.

75. 1746-1812.

76. 1488-1575; cf. Harav David KOHEN, *Kol Hanevua*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1970, p. 152 sqq.

77. TB Sanhedrin, 106, *b*; Zohar, I, 162, *b*; Sefer hasidim, 590.

78. Isaia 29, 13.

79. 135-200.

80. 1135-1204. Cf. I. WEINSTOCK, op. cit., p. 107-148.

81. Deuteronom 31, 10-12; TB Haghiga, 3, *a*; Zohar, II, 195, *a*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Haghiga, III, *b*; RABBI AHARON HALEVI, *Sefer Ha-Hinuh*, Miţva, 612. Cf. B. RABINOVITZ-TEUMIM, *Hakhel*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1945.

82. TY Avoda Zara, II, 7.

83. TB Moed Katan, 16, *a*; Haghiga, 13, *b*.

84. Cf. TB Haghiga, 7, *a*; Nedarim, 37, *a*; Cf. Zohar, II, 128, *a*.

85. Mehilta, *ad* Itro, 19, 2. Cf. Tana devei Eliahu, 2.

86. Cf. BAER, op. cit., p. 56.

87. În secolul al II-lea.

88. Cf. Simon FEDERBUSCH, *Bi-ntivot ha-Talmud*, Mosad Ha-Rav-Kook, Ierusalim.

89. Cf. TB Suka 51, 53; RAŞI, *ad* TB Sota, 49, *a*.

90. Cf. Sifra, Lev., 19, 2; 20, 26. Cf. Ps. 4, 4; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Deot, V.

91. Cf. Levitic, 20, 24, 26; Zohar, III, 90, *b*.

92. Sanhedrin 89, *a*; cf. Gen. r., 70, 8; Exod r., 28, 4; Deut. r., 7,9; Zohar, I, 2, *b*. Cf. *înfra*, p. 124, 175 cf. TB Pesahim 91, *b*.

94. Numeri 71, 27-29; cf. TB Sanhedrin, 17, *a*; Zohar, III, 155, *b*; cf. Şohar Tov, 141 cf. şi Cant. r., 4; Tikunei Zohar Hadaş, 104, *a*; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Ruah Haim*, pe Avot, I, 1.

95. Cf. Ioel, 3, 1-2; RAMBAM, *Igheret Teiman*.

96. TB Suka, 27, *b*; Nu. r., 15, 19; Tanhuma ad Mi-Keţ, 2.

97. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, V, 2; Tana devei Eliahu, 9.

98. Cf. Zohar, I, 25, *a*; Geneza r., 56.

99. Eliezer STEINMAN, op. cit.; idem, *Be'er ha-hasidut, Sefer Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov*, Hoţa'at Knesset, Tel-Aviv.

100. 1699-1760.

101. 1720-1797.

102. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Talmud Tora I, 11-12; cf. idem, Hilhot Iesodei ha-Tora, IV, 13; Introducere la ordinul Zeraim. Cf. Zohar, III, 127, *b*, Raia mehemna, Pinehas; Sefer ha-bahir, 103. Cf. MAIMONIDE, *More Nevuhim*, I, 33; 71; II, 29. Cf. TY Pesahim, V, 3; TB Pesahim, 119, *a*; Zohar, III, 105, *b*; 106, *a*; 111, *b*; 112, *a*; 123, *a*; 152, *a*; 216, *b*; 226, *b*; 244, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 70; NAHMANIDE, *ad* Gen. 1, 1; RABBI HAIM VITAL, *Eţ Hahaim*, Introducere; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, Introducere la comentariul lui Rabbi Eliahu din Vilna asupra Sifra di-ţeniuta, p. II; Rabbi Iehuda Halevi ASHLAG, Introducere la Sefer Ha-Zohar (Zohar Ha-Sulam, I), p. 17-18; *idem*, Introducere la cartea Eţ Hahaim a lui Rabbi Haim Vital, Londra, 1967, p.4.

103. TB Haghiga, 11, *b*, 13, *a*; Zohar, III, 127, *b*; III, 127, *a*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei Ha-Tora, II, 2; Rabbi Iosef Karo, *Şulhan Aruh*, Iore dea, 246, 4; REMA; ŞAH; TB Ketubot; 53, *a*; Zohar, I, 199, *b*; Lev. r., 22, *a*. Cf. Zohar, III, 244, *b*. Cf. Rabbi Moşe Haim LUZZATTO, Maamar al ha-hagadot, p. 6-8; cf. Harav A.I.H. Kook, *Orot*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961, p. 90; *idem*, *Igrot Harua*, II, ed. a 2-a, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961, p. 231-234.

104. Cf. Zohar, III, 195, *a*.

105. Zaharia 2, 15.

106. Cf. TB Meghila, 32, *a*; Suka, 49, *b*; 54, Suka, V, 4; TB Nedarim 37-38; TB Arahin, 11, *a*. După mistici, numele „Israel" se descompune în două cuvinte: *Şir El*, „Cântul lui Dumnezeu". Exod r., 23; Midraş Şohar Tov, 7; Tikunei Ha-Zohar, 3, 10; 21; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 560; Harav A.I.H. Kook, *Orot Hakodeş*, III, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1950, p. 106; Rabbi Iosef ROSEN, *Ţafnat Paaneah*, V, Deut., I, Ierusalim, 1963, p. 69-71.

PRIMA PARTE

UNITATEA CABALEI

„Lui Moise, pe muntele Sinai, i s-a spus chiar şi ceea ce un discipol va preda în prezenţa maestrului său"
(Talmudul din Ierusalim, Pea, II, 4) [1]

CAPITOLUL ÎNTÂI

TRADIŢIE, LEGE ŞI ISTORIE

Cabala şi istoria

În literatura talmudică[2] termenul Cabala a fost folosit pentru a indica, pe de o parte, temeiul anumitor interpretări tradiţionale ale Scrierii Sfinte şi ale unor cutume religioase; pe de altă parte, pentru a atesta continuitatea spirituală a istoriei evreieşti[3]. Începând cu secolul al XII-lea evreii utilizează acest termen pentru a desemna speculaţiile şi experienţele lor mistice(III): alegerea acestui termen indică limpede caracterul legalist şi istoric al misticii evreieşti.

Mistica ne-evreiască aspiră să depăşească planul acţiunii, să se „piardă" în sferele contemplative; ea se situează în afara timpului istoric. Cât priveşte Cabala, desigur că depăşeşte şi ea cadrul material, temporal, al istoriei; dar ea se identifică totuşi cu aceasta, şi anume cu istoria poporului ebreu. Istoria evreiască are origini metafizice; ea este centrată pe practica religioasă. La început individuală, această practică a luat apoi şi un caracter social.

Abraham Ebreul, considerat ca părinte al Tradiţiei naţionale ebraice, aplicase Tora înainte ca ea să fie promulgată pe muntele Sinai[4]. El se răzvrătise contra ordinii stabilite în cea mai fertilă şi mai „civilizată" dintre regiunile lumii de pe atunci: Mesopotamia. Bunul său simţ neputându-se mulţumi cu idolatria, el a avut intuiţia cognitivă a existenţei unui creator, *hikir et boro*[5], şi a văzut în El Conducătorul Cetăţii universale. Căutarea sa asiduă şi descoperirea sa spontană a lui

Dumnezeu au fost urmate de revelația divină[6], Dumnezeu Unul i se manifestează lui Abraham și îl face să-și cunoască chemarea. Atunci Abraham începe să execute ordinele divine. Dar prin practicarea de către el a caritătii — caritatea decurge direct din cunoaștere! — Abraham se face cunoscut semenilor săi și totodată îi face să-l cunoască pe Dumnezeul său, Dumnezeul dreptății și iubirii[7].

Moise se revoltă împotriva persecutării de către un tiran a fraților săi: el suferă din pricina nedreptății. Ca urmare, Dumnezeu i se arată în tufișul care arde și îi dă sarcina să elibereze poporul său; Moise se străduiește să urmeze ordinele divine. El acționează în favoarea oamenilor, se face astfel cunoscut și respectat de către ei, dar contribuie de asemenea la cunoașterea și respectarea lui Dumnezeu, al cărui trimis este el.

Neîndoielnic, revelația divină este mărturia unui har neașteptat. Cu toate acestea, harul nu este gratuit: este meritat. El intervine numai când viitorul beneficiar s-a arătat demn de a „primi" acest dar, s-a dovedit capabil să-l folosească pentru scopurile care îi sunt prescrise (IV)[8].

Acțiunile perseverente, chiar îndrăznețe, ale oamenilor suscită tulburătoarea revelație divină. Este adevărat că, în fața puterii revelației, îndrăzneala omenească se încovoaie brusc. Omul încearcă la început să se sustragă interpelării divine. Dar ea justifică efortul omenesc: îi aduce o semnificație cu mult superioară celei pe care omul i-o atribuise înainte. Până acum omul se revoltase contra ordinei stabilite de semenii săi, ordine care se bazează pe forță. De aici înainte, purtat de suflul divin, el va lupta nu numai pentru eliberarea oamenilor, pentru a-i scăpa de suferințele pe care le-au pricinuit semenii lor, dar și pentru înălțarea lor către Dumnezeu, pentru consacrarea lor către Dumnezeu.

Revelația fortifică acțiunea pe care oamenii o începuseră de-acum. Dar, la drept vorbind, Dumnezeu nu se arată El însuși; El își face auzită vocea, dă instrucțiuni care permit omului să-și continue activitatea[9]. Revelația sinaitică — totodată rezultat și punct de plecare al relațiilor dintre Dumnezeu și om — nu constituie o teofanie, ci o nomofanie. Mai degrabă decât o revelare a lui Dumnezeu, ea este o revelare a Legii divine.

Istoria începe printr-un dialog care se angajează între om și Dumnezeu. Până la această întâlnire, Dumnezeu, așa cum ni-l prezintă povestirea Genezei, a vorbit numai el. Primul cuvânt adresat omului

este un ordin[10]. Dumnezeu îi încredințează, în linii mari, planul pe care El și l-a făcut cu privire la univers. Îl numește administratorul lumii și îi încredințează executarea planului Său. El precizează drepturile și datoriile omului. Îi indică un scop: trebuie să ajungă la o viață demnă de Creatorul său, o viață trăită, controlată, nu risipită, căci atunci ea ar fi una cu o viață moartă, cu o moarte.

Omul are posibilitatea fie să accepte ordinul lui Dumnezeu, fie să-l refuze (V). Într-adevăr, istoria n-ar putea fi concepută fără libertatea omenească. Însă această libertate este doar parțială, imperfectă, provizorie. Ea n-a fost acordată de către Cel care este Libertatea decât pentru a face posibil jocul degajat al istoriei. Ea se va desăvârși în libertatea lui Dumnezeu, absolută, fără contradicție. Omul va sfârși prin a recunoaște voința divină și i se va conforma. Dar nici „la sfârșitul zilelor" această libertate nu va fi scutită de o tensiune înviorătoare[11]. Numai în lumea de apoi această libertate se preschimbă într-o pace statică; dar prin aceasta ea își pierde valoarea sa omenească și istorică. Omenească prin desfășurarea sa, istoria este divină atât prin principiul cât și prin împlinirea sa. Sfârșitul ei, dacă există sfârșit, este inclus deja în chip virtual în geneza sa; omul este chemat să întoarcă istoria spre originile ei; dacă nu face aceasta, Dumnezeu este cel care va determina, în definitiv, întoarcerea la izvoare și astfel planul Său va fi realizat[12].

Revelația și Legea

După ce i-a dezvăluit omului perspectivele istoriei, Dumnezeu îi arată un șir de reguli; ele îi vor permite să atingă scopurile care i-au fost indicate.

Revelația sinaitică reface, pe planul național al lui Israel, felul cum s-a născut istoria individuală pe planul omenesc. Revelația începe anume printr-o evocare istorică: cea a exodului din Egipt. Odinioară, când a fost creat, Adam primise din partea Creatorului său inteligență și libertate, anume pentru ca să-L slujească. Tot așa, Israel — i-o amintește Decalogul! — a fost mântuit de către Dumnezeu din robia faraonică, a fost făcut liber pentru că a fost destinat să-L slujească pe Domnul. Legea, dictată de Dumnezeu, trebuie să servească la

guvernarea și la însufletirea vieții naționale, ea trebuie să orienteze viața fiecăruia dintre membrii lui Israel.

De aceea Legea a format punctul de plecare și centrul de interes al istoriei evreiești. Această istorie a devenit o Cabala, o istorie a transmiterii Legii. Dar, în același timp, ea a întreținut o tensiune continuă între dorința de a aplica și îndeplini Legea, pe de o parte, și, pe de alta, teama de neajunsurile materiale pe care le implică executarea ei (VI). De aceea, dezbaterea, teoretică și practică, calmă și pasională, este o constantă a istoriei evreiești. Ea a devenit mai aprigă când a avut loc stabilirea în Țara Făgăduinței și când s-a petrecut instaurarea acolo a vieții naționale. Dar dezbaterea a fost continuă, cu asemănări și cu deosebiri, după epoca lui Moise, în cea a lui Iosua, în aceea a lui Samuel și Saul, în aceea a lui Ezra și Nehemia. În Sanhedrinul care, în vremea Celui de-al Doilea Templu, se reunea în antica cetate a lui David, aproape de sanctuarul lui Solomon, discuția reîncepea, așa cum ea reîncepe și acum în incinta Knesetului (a Parlamentului israelian), situat în noul oraș al Ierusalimului.

Istoria lui Israel este deci o istorie a Legii(VII), care a fost revelată de către Dumnezeu, dar a fost elaborată de Israel. El o elaborează mereu din nou; el o transmite din generație în generație. O reînnoiește și se reînnoiește și pe sine mulțumită Legii, el se adaptează împrejurărilor variate ale vieții, dar le adaptează și pe ele Legii, le ridică la înălțimea Legii.

Între Israel și Lege s-a creat solidaritate. În același timp au cunoscut acceptarea, dar tot în același timp au cunoscut respingerea de către națiuni. Minoritate printre popoare, Israel își menține identitatea mulțumită aplicării Legii. Căci această minoritate cuprinde și ea un număr de oameni care își asumă sarcina să îndeplinească întocmai prescripțiile Legii. Aceștia încarnează[13] întregul popor care, din acest motiv, capătă numele de „popor al Legii". Cel mai des, acest număr redus de credincioși își exercită influența asupra poporului în ansamblul său. Îl face conștient de caracterul său propriu, care este în Lege. Numărul acesta redus se consacră studiului Legii, invită și pe alții la aceasta; iar studiul duce la practică. Această elită spirituală, acești „fii ai înălțării" – după expresia lui Rabbi Șimeon ben Iohai[14] –, îndeamnă întreg poporul să persevereze în îndeplinirea misiunii sale, care este aceea a unui „regat de preoți" și a unui „popor sfânt"[15]; ei îl îndeamnă să

respecte legământul său cu Dumnezeu. Această minoritate activă își ia sarcina de a purta „Chivotul Sfânt" care adăpostește „Tablele mărturiei"; dar puterea îi vine de la întreg poporul.

Istoria lui Israel trebuie examinată dintr-un punct de vedere spiritual. Ea trebuie scrutată din interior, în interioritatea sa. Aspectele vizibile, schimbătoare, ale acestei istorii a *halahei*, a „Legii în mers", nu trebuie să ne facă să uităm nucleul său permanent, ascuns.

Într-un *eret*, o „țară", o lume mereu în mers, care „aleargă", *rat*, Israel poate înainta cu ajutorul pe care i-l dă *halaha*[16]. Mișcarea universului este reglată, controlată, de cea a *halahei*, care alunecă din ipostază în ipostază: toate primesc lumina de la același centru de iradiere. Închisă și totodată deschisă, *halaha* unește vechimea cu noutatea, armonizează stabilitatea cu mișcarea.

Istoria și Legea

Ghedaliahu Alon, savant eminent care a predat în ultimii ani la Ierusalim, a avut, mai mult ca oricine, intuiția istoriei evreiești.

El nu și-a limitat considerațiile la istoria Celui de-al Doilea Templu, în care era versat în mod deosebit, ci le-a extins la întreaga istorie a evreilor, din care cea a Templului al Doilea oferă un rezumat impresionant, căci ea reprezintă o istorie a *halahei*. Acest talmudist perspicace a readus studiul istoric evreiesc pe adevăratul său drum, autentic ebraic. În felul acesta el a confirmat teza edificată de Moise Maimonide, care identificase istoria evreilor cu o „tradiție a Legii"[17].

Cele opt veacuri de istorie evreiască care îl despart pe Maimonide de Alon nu fac decât să aducă noi probe tezei marelui gânditor medieval evreu. În baza acestor mărturii, Alon distinge în *halaha* o evoluție internă, constatând totodată permanența unor principii juridice fundamentale[18].

Istoria *halahei* nu arată numai variația moravurilor, generație după generație, sau deosebirea atitudinilor față de marile probleme ale existenței. Ea ne informează mai ales despre lupta pe care, unele după altele, generațiile au dus-o pentru apărarea valorilor lor spirituale și, prin urmare, a entității lor etnice. Ele și-au prescris un triplu scop: să

readucă pe evreii înşişi la obligaţiile impuse de către *halaha*; să slăbească opoziţia ne-evreilor faţă de practica prescripţiilor lor religioase; să-i dovedească lui Dumnezeu, prin aplicarea preceptelor Sale, că prea des pune la încercare pe evrei cu scopul de a stimula credinţa lor şi de a-i readuce pe calea respectării Legii Sale!

Evreii trebuie să iasă învingători în luptă şi să merite astfel, de fiecare dată din nou, titlul pe care l-a câştigat odinioară Iaacov — luptând — şi pe care l-a transmis posterităţii sale: acela de *Israel*, acela al omului care „este în luptă" cu puterile divine şi omeneşti şi „rămâne puternic"[19].

Într-adevăr, numai istoria lui Israel prezintă exemplul unei lupte duse de un popor pentru respectarea angajamentului luat faţă de Dumnezeu, pentru menţinerea legământului între Dumnezeu şi om. Or, este notoriu că, de la începuturile sale, acest legământ are un caracter juridic. Israel luptă deci pentru aplicarea Legii[20]. Şi pentru a rezista mai bine ispitelor exterioare şi interioare, el protejează Legea cu scutul Tradiţiei[21].

Cuvânt şi Tradiţie

Cabala este o Tradiţie orală. Autorii ei şi-o făuresc în timpul luptei: n-au răgaz s-o cizeleze, să-i dea formele sale definitive. De aceea Cabala n-a rămas numai în scris. Dar lupta din care a provenit nu are doar o valoare de apărare: ea este şi constructivă. Este „lupta Torei", care opune între ei pe doctorii Legii. Ea întreţine, însufleţeşte, naşte chiar Tradiţia. Această „stimulare reciprocă în *halaha*" trebuie să ne permită să sesizăm mai bine voinţa Partenerului divin şi mai ales s-o formulăm mai bine, astfel încât să fie redată comprehensibilă tuturor celor care vor s-o audă.

Din acest motiv savanţii Torei caută formele concise. Mai mult decât atât: ei concentrează mai multe formule într-una singură, dornici să simplifice, să sistematizeze un întreg plan de activitate spirituală pe care evreul trebuie să-l ia în considerare până în cele mai mici amănunte. Ei îşi numără[22] cuvintele cu grijă, preocupaţi mai puţin de înfrumuseţarea lor. Căci sunt conştienţi de răspunderea pe care o au în

stabilirea Tradiţiei. Ei nu-şi propun să creeze o operă de artă, ci să ofere un sprijin celor ce se izbesc de greutăţile vieţii.

Cabala este o Tora *şe-beal-pe*, o „Învăţătură orală". În felul acesta ea leagă pe interlocutori, cu toţii la fel de interesaţi să înveţe şi să se perfecţioneze. Ea se transmite vibrantă, totuşi imperfectă; precisă, totuşi perfectibilă. Prin însăşi natura sa, Tora orală refuză orice formă scrisă, împietrită. Este adevărat că temelia ei este Tora scrisă, al cărei comentariu îl formează. Dar şi Tora scrisă este numită *mikra*, „lectură", care aminteşte de *kriia*, „chemarea" vie pe care Dumnezeu o adresează omului. Căci Tora scrisă s-a născut din „Cuvântul lui Dumnezeu", din *Devar ha-Şem*, care s-a făcut auzit de către om; abia mai târziu a luat forma scrisă. Chiar şi Scrierile lui Dumnezeu, cele Zece Porunci, „săpate de degetul lui Dumnezeu", au fost înainte de aceasta citite de Autorul lor[23].

La început, Dumnezeu s-a manifestat prin Cuvânt. Odată perceput de către om, acest Cuvânt se cere studiat, aprofundat. „Toată înţelepciunea omenească îşi găseşte originea în gândire şi se manifestă apoi prin gură... Nu la fel s-a petrecut cu Tora lui Dumnezeu cel viu, ea se manifestă întâi prin gură, iar omul face din ea un obiect de gândire..."[24] Cuvântul divin traversează gândirea omenească şi o fecundează. El reapare în vorbirea omenească. Omul comunică semenului său Cuvântul lui Dumnezeu; totodată el comunică cu semenul său în gândirea lui Dumnezeu. Căci ea deosebeşte pe om de semenul său şi totodată îl uneşte cu el. După Tradiţie, Revelaţia sinaitică a fost aceeaşi pentru toţi; dar ea s-a făcut auzită popoarelor lumii în limbile lor respective[25]. Ea a fost aceeaşi pentru toţi israeliţii aflaţi la poalele muntelui Sinai, dar s-a adresat fiecăruia în parte, adaptându-se capacităţilor intelectuale ale fiecăruia. Cuvântul lui Dumnezeu este deci, în acelaşi timp, universal şi particular.

Cuvântul lui Dumnezeu creează Tora; el fortifică sufletul omului, veghează la bunăstarea lui trupească, îi îndrumă paşii pe calea vieţii. El este educatorul omului, dar nu se mulţumeşte să sfătuiască, să dirijeze: el hotărăşte. Cuvântul viu al lui Dumnezeu, concentrat în Tora, se exprimă în legi, fără a se împietri totuşi, căci el se prelungeşte în vorbirea omenească; aceasta se inspiră, se hrăneşte din el, i se ataşează.

Comentariu şi continuare a Torei scrise, Tora orală se constituie în epoca talmudică într-o *Devar Tora*, un „Cuvânt al Torei". Înţelepţii care

îl pronunță, deși sunt oameni, izbutesc să-l plaseze în contextul său divin. Într-adevăr, *Devar Tora* este legat de Tora scrisă, care este materializarea Cuvântului lui Dumnezeu.

Mai târziu, în timpul elaborării intensive a Torei orale, Cuvântul lui Dumnezeu se va multiplica. El va apărea sub formele diferite ale *Divrei Tora*, „Cuvintele Torei", dar acestea nu vor mai avea fermitatea, consistența „singulară" a primului „Cuvânt al Torei".

Pe măsură ce Tradiția se dezvoltă, *Divrei Tora* se înlănțuie unele cu altele. Ele capătă o mare autoritate. Se pretinde aplicarea lor: ele echivalează cu datorii religioase.

Iată câteva exemple: *Divrei Tora* formulează obligațiile religioase ce decurg din cele cinci Cărți ale lui Moise[26]; *Divrei Kabala* exprimă pe acelea care decurg din interpretarea Cărților Profeților și a Hagiografelor[27]; în sfârșit, *Divrei sofrim* sau „Cuvintele scribilor" indică datoriile religioase dictate de învățații Torei orale, care nu decurg direct din prescripțiile ce se găsesc în Tora scrisă[28].

Tora scrisă sau Legea cuprinde obligațiile esențiale, biblice, *de-oraita*, provenind din cuvântul lui Dumnezeu; legile adiacente, cuprinzând datoriile secundare, *de-rabbanan*, rabinice, provin din cuvinte omenești. Dar întrucât aceste legi omenești au luat naștere din Legea cea mare, ele sunt tot atât de importante ca aceasta[29].

„Cuvântul lui Dumnezeu este Legea!"[30] Cuvântul creează Legea. Dar cuvântul trebuie să se facă auzit. De aceea iudaismul cere credincioșilor să recite, de mai multe ori pe zi, versetul biblic: *Șema Israel...* „Ascultă, Israele, Dumnezeul nostru, Cel Veșnic, este Unul"[31]. Iudaismul nu prezintă vreun chip al lui Dumnezeu; el nu este o religie optică. Dar face să se audă vocea Lui, să se cunoască voința Sa, să fie ascultate poruncile Sale: el este o religie acustică. Adesea ne-evreii aseamănă versetul lui *Șema Israel* cu un credo religios formal, gândind că evreii îi atribuie o valoare simbolică. Dar evreii știu că această chemare biblică, repetată zilnic în stare de reculegere, trebuie să le permită să-și ascută auzul, să se pregătească mai bine pentru discernământ și pentru supunere. Verbul *șamoa*, care implică supunerea necondiționată a celui care „aude" către Cel care se face auzit, pretinde și un efort de „judecare".

Mulțumită lui *șamoa*, evreul capătă obișnuința de a auzi și a asculta. Totuși, el nu este obligat să accepte dogme, să se închine în fața unor

principii redactate pentru el: libertatea sa este respectată pe deplin. Evreul trebuie să se obișnuiască să asculte ceea ce are datoria să îndeplinească, spre a se face plăcut în ochii Creatorului său și, astfel, în ochii omului[32].

Evreul este chemat totdeauna să audă. El trebuie să-și asculte tatăl, să acorde atenție la ceea ce tatăl „cere de la dânsul prin morala sa"[33], precum și la cuvintele ieșite din gura lui[34]; el trebuie să-l asculte pe Dumnezeu, să fie atent la porunca divină, la tradiția părintească și la raționamentul propriului său spirit. „A fi hasid înseamnă a auzi și apoi a se înclina spre a auzi și mai bine", consideră hasidimii intelectuali ai Habadului.

În Tora scrisă, verbul *șamoa*, „a auzi" (pe Dumnezeu), înseamnă, în plus, „a asculta și a executa". În Tora orală, el înseamnă „a învăța" în vederea aplicării a ceea ce a fost învățat și a face ca și alții să aplice aceasta; și încă a asculta cuvintele maestrului și, în paralel, a urma „exemplul actelor sale". *Șemiat ha-ozen*, faptul de a „pleca urechea", este astfel una din virtuțile care permit însușirea Torei[35]. *Șemoa* se accentuează într-o *șemua*. Înțelegerea obișnuită câștigă în atenție, în precizie, se intensifică, antrenează o activitate practică. *Șemua* se fixează într-o *halaha*, într-o lege[36].

În timp ce își dirijează discipolii în studiu și le dă exemplul propriei sale vieți, maestrul exclamă: *Kah șamati!* — „Iată ce am auzit!", sau *Kah kibalti me-rabbatai!* — „Așa este tradiția pe care mi-au transmis-o proprii mei maeștri!" Deci *șemua* se transformă într-o tradiție, într-o *Tora șe-beal-pe*. *Șemua*, „noutatea", este înainte de toate aceea a Legii divine auzite de Moise, care se transmite de la o generație la cea care urmează.

Pentru că se bizuie pe Moise, care a beneficiat personal de Revelația sinaitică, maestrul actual nu este obligat să se refere la o lege scrisă de Moise din ordinul lui Dumnezeu, sau la o altă lege scrisă în Tora. Este suficient ca acest maestru să aibă reputația unui „om important, competent", care se bizuie pe o tradiție, pentru ca învățătura sa să se bucure de prestigiul unei *halaha le-Moșe mi-Sinai*, al unei „legi revelate lui Moise pe muntele Sinai"[37]. Căci el predă în cunoștință de cauză: el însuși a primit această învățătură și, în plus, a verificat-o prin propria sa inteligență.

Astfel, mărturia unui maestru competent n-are o mai mică valoare decât o lege scrisă. Desigur, acest maestru are drept la respectul tuturor.

Dar el are mai ales dreptul la respectul propriilor săi discipoli. În această privință, literatura rabinică și mistică este plină de sfaturi și prescripții. Respectul datorat maestrului este asimilat cu acela pe care evreul îl datorează lui Dumnezeu; supunerea datorată maestrului este asimilată cu supunerea datorată Torei. Căci maestrul și învățătura sa încarnează Tradiția, un trecut venerabil. Totuși, nu trecutul în sine are drept la respect, ci pecetea divină pe care el a primit-o[38].

Et ha-Șem Eloheha tira, „Te vei teme de Cel Veșnic, Dumnezeul tău", poruncește Tora. Dar, prezența prepoziției *et* — a cărei folosire nu este obligatorie — indică pentru Rabbi Akiva[39] datoria ce revine fiecărui evreu de a adăuga la respectul pentru Dumnezeu pe cel pentru *talmidei hahamim*, „elevii înțelepților", maeștrii, savanții Torei[40]. În pofida independenței care li se recunoaște, aceștia din urmă sunt numiți totdeauna „elevi ai învățaților", căci ei merită respectul în calitate de purtători ai Tradiției[41]. Într-adevăr, atunci când ne aduc mesajul maestrului lor, acești „elevi" perpetui ne pun în legătură cu principiul inițial al Tradiției. Din acest motiv Rabbi Pinehas din Koreț completează comentariul lui Rabbi Akiva, observând că cele două prepoziții ebraice *et* și *im* au uneori aceeași semnificație: amândouă se pot traduce prin „cu". Savanții care merg *cu* Dumnezeu merită respectul nostru![42]

Cu toate acestea, respectul nu este îndreptat spre vreo persoană; într-adevăr, iudaismul interzice cultul personalității. După unii doctori ai Legii, dacă un înțelept renunță la cinstea care îi este datorată, renunțarea lui nu este valabilă[43]. Căci această cinstire nu-i aparține. În realitate, nu este în cauză cinstirea datorată persoanei însăși a rabinului, ci onoarea datorată lui Dumnezeu.

Cinstirile sunt acordate „elevilor celor înțelepți", fără ostentație, în „casa de studiu", în *beit-hamidraș*[44]. Această casă a cercetării este locul din care radiază personalitatea maestrului, locul de unde se răspândește învățătura sa. Acolo „discipolii săi" „șed în fața lui" cu respect[45].

Cel mai des, învățământul este predat în casa de rugăciune, uneori chiar într-o odaie simplă, foarte modestă, din casa maestrului. Discipolii îl vizitează pe maestru, îi pun întrebări, îi cer lămuriri cu privire la pasagii din Tora greu de interpretat, îl roagă „să le arate drumul vieții"[46]; evrei simpli vin la maestru pentru a-i cere sfat, pentru a găsi îmbărbătare, pentru a primi „binecuvântarea" sa în împrejurări grele,

dar mai ales pentru a obține indicații care să le permită să aplice mai bine Legea. *Beit hamidraș* este considerat un „loc sfânt" nu pentru că ar fi prin el însuși un „loc sacrat" sau pentru că ar fi fost proclamat ca atare de către Dumnezeu, dar activitatea de sanctificare exercitată de *talmid haham* atrage acolo, provizoriu, Prezența divină, câtă vreme se desfășoară această activitate. Sediul Sanhedrinului, *beit ha-midraș* suprem, aflat într-o aripă a Templului din Ierusalim, denumită *lișkat ha-gezit*, nu-și datora „sfințenia" îndelungatei istorii a acelor locuri, ci valorii oamenilor pe care îi adăpostea.

În iudaism, sfințenia nu este fixată într-un loc determinat (o dovadă suficientă este transportul continuu, în deșert, a Chivotului mărturiei). Ea urmărește mișcarea temporală, istorică. Ea se află acolo unde sunt oamenii sfinți. Sanhedrinul fiind obligat „să se exileze", *Șehina* îl însoțește în exil. Tradiția afirmă că ea nu a părăsit niciodată Sanctuarul din Ierusalim; cu toate acestea, ea călătorea împreună cu membrii Sanhedrinului, se deplasa în diferite locuri ale Țării Sfinte: Iavne, Bet-Șearim, Tveria..., precum și în afara hotarelor Țării Făgăduite de către Dumnezeu lui Israel. „Căci, dacă doi oameni se așază pentru a discuta despre Tora, *Șehina* este cu ei. Chiar dacă un om se izolează în meditație, în rugă, în studiul Legii, *Șehina* este cu el, în locul pe care el, prin prezența sa, l-a preschimbat în *beit-ha-midraș*"[47].

Din timpurile cele mai vechi, *beit ha-midraș* este „casa în care se modelează sufletul întregului popor". În acest fel a caracterizat-o Haim Nahman Bialik[48], poetul renașterii naționale evreiești. El a cântat sărăcia materială, dar și măreția spirituală a acestor înalte locuri ale culturii, în care el însuși și-a format sufletul (VIII).

În *beit ha-midraș* situează Tradiția focarul istoriei evreiești. Într-adevăr, oare nu aici înțelepții adâncesc, interpretează, cultivă, chiar elaborează Legea și veghează la aplicarea ei de către popor? Din acest motiv, prefigurarea dezvoltării istoriei se desenează în „casele de studiu". Cea mai vestită este cea a lui Sem și a lui Eber; acolo au fost inițiați în Tradiție și au fost pregătiți pentru marile sarcini care îi așteptau patriarhii ebrei, care urmau să slujească de arhetipuri întregului popor al lui Israel. După literatura rabinică și mistică, Iosua, Samuel, Saul, David și atâtea alte personalități eminente (fără a mai vorbi de Moise) și-au petrecut ceasurile cele mai importante ale existenței lor în *beit ha-midraș*. Mulțumită interpretării Legii ei au putut descoperi,

senini şi cu o atenţie susţinută, soluţia unor probleme juridice şi politice, au putut stabili prescripţii cu caracter religios sau pur administrative, conform cu această Chartă fundamentală[49].

Dar *beit ha-midraş* nu este numai locul unde sunt primite, sunt păstrate şi sunt cultivate bunurile Tradiţiei, unde se studiază şi se interpretează Legea; ea serveşte şi de *beit-din*, de tribunal în care se aplică Legea la cazuri particulare, unde se pronunţă judecăţi. Acest dublu aspect al studiului şi al dreptului, al cercetării teoretice şi al aplicării practice, al discutării şi al deciziei, caracterizează *beit ha-midraşul* (desigur, şi Sanhedrinul) din timpurile vechi până în zilele noastre; el se desenează pe fondul permanent al credinţei. Căci aceasta pătrunde în *beit ha-midraş* şi însufleţeşte studiul Legii[50].

Legea scrisă şi legea orală

Legea se dispune în două părţi: una scrisă, *Tora şe-bihtav*, cealaltă orală, *Tora şe-beal-pe*[51]. Spunem dinadins: se dispune în aceste două părţi; ea nu se compune din ele, căci Legea este unitară. Prin originea sa, prin natura sa chiar, ea este deschisă. Şi, pentru a nu-şi trăda caracterul profund, ea rămâne orală. Este adevărat că necesităţi practice cer scrierea sa. Dar ea îşi păstrează forma sa primară şi se întoarce la originile sale veşnice o dată cu înaintarea sa în timp. În a doua sa fază orală ea este, neîndoielnic, mai puţin „orală", mai puţin suplă, mai puţin liberă decât în faza sa originală, pre-scripturală. În schimb, ea câştigă în amploare, în anvergură. Ea este îmbogăţită printr-o experienţă mai mare. Odată depăşită forma scrisă, Legea se bucură de o libertate completă de expresie şi de expansiune. Ea nu se stabileşte niciodată în ceva instituit, ci se constituie mereu din nou şi îşi reia, de fiecare dată, avântul.

Cu toate acestea Tora orală nu pierde din vedere punctul său de plecare: Tora scrisă. Ea revine, periodic, la aceasta, abordând-o şi antrenând-o în explorări prin spaţii infinite. Ea o eliberează de greutatea sa, o smulge din fixitatea ei, o atrage în diferitele sfere ale vieţii.

Nu încape vorbă, Tora orală este mai bogată decât Tora scrisă. Aceasta tratează principii generale, neîndoielnic utile şi valabile. Dar Tora orală deduce din aceste reguli generale numeroase prescripţii particulare, ce se aplică unor cazuri variate, la multe împrejurări ale vieţii omeneşti (IX)[52].

Deşi, în aparenţă, sunt distincte, partea scrisă şi partea orală a Legii sunt complementare. Ele se întrepătrund şi formează un tot organic. Graţie unor principii juridice esenţiale, Tora scrisă conţine deja, în germene, Tora orală. Într-adevăr, aceste principii cer să fie comentate, să capete interpretarea potrivită. Această interpretare clarifică şi rezolvă problemele vieţii. Căci soluţia este deja indicată în Tora scrisă: cheia logică pe care această Tora scrisă o pune la îndemâna cercetătorului atent, va permite descoperirea soluţiei. Problemele pe care inteligenţa nu le prevede, problemele de care nici nu se preocupă, Tora le-a avut de-acum în vedere şi le-a rezolvat. Atunci când ele se pun în faţa omului, apare şi soluţia.

Midot, „măsurile" sau regulile logice care slujesc la interpretarea metodică a Torei scrise au fost fixate de către maeştri cunoscuţi, precum Hilel[53], Işmael ben Elişa[54] şi încă şi alţii, care le-au stabilit în acord cu discipolii şi colegii lor (X). Dar ele n-au fost descoperite, propriu zis, de către dânşii. Ei le-au aflat de la maeştrii lor care, la rândul lor, le învăţaseră de la predecesorii lor şi le utilizaseră. Aceste reguli de logică se înscriu deci şi ele în Tradiţie.

Însemnătatea Tradiţiei este considerabilă pentru interpretarea teoretică a Torei scrise, pentru concilierea antinomiilor care se înfăţişează în ea, dar şi pentru priceperea imediată a textului. Fără dânsa, cum am putea explica, şi mai ales, cum am putea aplica prescripţii biblice simple, dar incomplete, privitoare la obligaţii religioase curente, cum sunt acelea care se referă la *ţiţit*, „franjuri" pe care evreul pios le îmbracă în fiecare zi, cele privitoare la *tefilin*, „filactere", cu care îşi împodobeşte capul şi braţul în timpul rugăciunii de dimineaţă, prescripţiile privind *arba'a minim*, „cele patru specii" de plante asupra cărora el pronunţă binecuvântarea în cursul sărbătorilor de *Sucot*, sărbătoarea „Tabernacolelor"? Explicaţia tradiţională se bizuie atât pe constatările făcute de înţelepţi în viaţa practică, precum şi pe interpretările pe care ei înşişi le-au primit şi le-au verificat mulţumită regulilor logice[55].

Deci Tora scrisă nu poate fi înţeleasă fără Tora orală. Aceasta din urmă nu poate fi concepută fără Tora scrisă. Una cheamă în chip necesar pe cealaltă. Interpretarea uneşte cele două Tore într-o singură Tora[56]. Ea dovedeşte şi caracterul divin al Torei scrise.

Dinamismul Torei orale

Tora scrisă este o carte care a fost dată omului „pecetluită"[57]. Omului îi revine sarcina s-o deschidă cu ajutorul interpretării. Această interpretare omenească pune în valoare posibilităţile de interpretare pe care Tora scrisă le conţine deja în textul său divin. Aportul omenesc permite să se actualizeze potenţialităţile divine. Elementul divin, etern, static, comunică cu elementul uman, dinamic, se confundă cu el, se identifică chiar cu el.

Cartea divină se deschide omului şi, tocmai prin aceasta, se oferă unor posibilităţi infinite. Cuvintele divine sunt astfel eliberate, scăpate. Ele sunt smulse de către om din chingile lumii superioare, străbat lumea inferioară şi apoi se întorc la originea lor, îmbogăţite prin experienţa dobândită în „lumea acţiunii", a oamenilor, a timpului.

Astfel Zoharul consideră Tora scrisă ca imobilă, în timp ce vede luându-şi avânt Tora orală, în chip îndrăzneţ, spre înălţimi, în *merkavot*, cărucioare (această figură este scumpă misticii evreieşti, pentru că ea reprezintă mişcarea)[58].

Un gânditor hasidic compara Tora scrisă cu o cutie plină cu lumânări pe care Tora orală le aprinde cu propriul său foc; lumânările şi flacăra se unesc, nu mai formează decât o singură Tora[59].

Poporul evreu este cel care creează şi însufleţeşte Tora orală. Când primeşte Tora scrisă, el capătă totodată tainele dintr-însa. El îşi ia sarcina s-o depecetluiască, s-o facă cunoscută oamenilor şi să-i facă s-o aplice. El îşi asumă răspunderea de a o face „să trăiască" printre fiinţele omeneşti.

Dar poporul nu creează Tora orală *ex nihilo*; mai curând, o creează din nou, o degajă din Tora scrisă. În felul acesta el inseră Tora scrisă, eternă, în istorie. El o introduce în toate actele vieţii sale spirituale, intelectuale, morale şi materiale.

În felul acesta Tora orală oglindeşte viaţa evreiască, sufletul evreiesc. Fără acest suflet, Tora scrisă ar rămâne un corp inert. Ea n-ar fi decât vestigiul unui trecut învechit, n-ar fi decât un cod de legi caduce, inaplicabile; un document de interes istoric sau, cel mult, o frumoasă operă literară. Întreaga sa valoare, toată eficacitatea sa îi este dată de comentariul ei. Acest comentariu trebuie oare considerat mai important decât textul la care el se raportează? Da, dacă e să dăm crezare înţelepţilor lui Israel: pentru dânşii comentariul oral este, în definitiv, mai preţios decât textul scris[60].

Sfântul Augustin socoteşte că Noul Testament este superior celui Vechi. Căci, spune el, acesta din urmă nu-i decât vestibulul care duce la sanctuar. În ochii creştinilor, Noul Testament nu constituie doar complementul celui Vechi, ci împlinirea lui, forma lui terminată. Vechiul Testament ar fi depăşit; rolul său a fost să-l pregătească pe cel Nou. El s-ar reduce la un simbol care şi-a găsit realizarea în credinţa creştină.

Dimpotrivă, evreul vede în Biblie, în Tora, nu numai o Carte de credinţă, ci un Învăţământ practic. Desigur, el crede în Dumnezeu. Dar se bizuie pe Legea Sa, crede în ea, se ataşează de ea şi, în felul acesta, se ataşează de Dumnezeu pentru vecie. El aplică legea Sa în viaţa de fiecare zi. Dar această aplicare nu devine posibilă decât prin explicarea, mereu reînnoită, pe care o dă Legea orală. Chiar şi în vremea lui Ezra, a cărui operă este totuşi cuprinsă în Tora scrisă, „leviţii, care citeau Cartea Legii lui Moise, *explicau* poporului Tora într-un chip distinct şi îi indicau sensul, astfel încât să fie înţeles"[61].

Aceasta nu înseamnă că Tora orală scade importanţa Bibliei, a Torei scrise; dimpotrivă, ea o pune în valoare, o completează, cere realizarea ei; realizarea — nu împlinirea ei definitivă, căci ea nu se realizează decât în acţiunea continuă a fiecărui om. Şi iată avertismentul Talmudului: „Acela care pretinde că nu recunoaşte decât Tora (scrisă) nici n-o recunoaşte"[62]. Într-adevăr, a o recunoaşte înseamnă a o aplica: înseamnă deci a utiliza Tora orală (XI).

Ce soartă a avut Tora scrisă la samariteni şi la saducei şi — după ivirea creştinismului — la caraiţi? În conformismul lor integral, aceşti sectari s-au menţinut la o interpretare pur literală a Legii şi au respins exegeza, şi anume interpretarea rabinică a fariseilor, pe care i-au

combătut cu o înverșunare deosebită. În felul acesta, în lipsa Torei orale a fariseilor, Tora scrisă a devenit obiectul unei practici somnolente, al unui rit formal, atât de mult se simplificase ea, atât de mult își pierduse vigoarea și se golise de conținutul său real. Sectele pe care le formau aceștia au sărăcit tot mai mult spiritual și au sfârșit prin a dispărea, deoarece erau desprinse de iudaismul „rabbanit".

Tora scrisă se menține în viața practică grație poporului lui Israel. Într-adevăr, numai Legea orală permite s-o înțelegi și s-o aplici. Iar aceasta este opera exclusivă a lui Israel: al acestui Israel al Tradiției care a urmat o linie perfect dreaptă și neîntreruptă de la origini și până în zilele noastre. Ea este opera savanților care o primesc, o elaborează, o studiază și o aplică, opera întregului Israel care o cultivă cu asiduitate. Grație lui Israel, Tora este o *Torat haim*, o „Tora vie", o „Tora a vieții".

Israel asigură permanența Torei în timp, în istorie; cât privește Tora, ea garantează supraviețuirea lui Israel, „eternitatea" sa, perenitatea sa. Israel înfăptuiește unirea celor două Torot. În rugăciunile lor de seară, copiii lui Israel exclamă: „Ele (amândouă) constituie viața noastră și durata zilelor noastre; vrem să le medităm zi și noapte". În timpul citirii Sulului Sfânt, ei mai afirmă: „Dumnezeu ne-a dat o Tora de adevăr (este Tora scrisă) și a plantat în noi viața veșnică (prin Tora orală)"[63].

Tora orală încarnează destinul lui Israel. Fără ea, Israel ar fi fost sortit uscării spirituale ca samaritenii, stagnării precum caraiții, fărâmițării ca saduceii. Ea îl menține într-o tensiune care nu slăbește niciodată, îi fortifică astfel conștiința de sine și îi sporește puterea creatoare. Fără dificultățile pe care ea le prezintă, fără problemele pe care ea le pune, Israel ar risca să adoarmă și chiar să piară.

În epoca Celui de-al Doilea Templu, evreii din Alexandria formau comunitatea evreiască cea mai importantă și mai prosperă din diaspora. Desigur, ei respectau Tora, dar ea nu era dezbătută, controversată la dânșii, ca la frații lor din Iudeea și Babilonia. În felul acesta evreii din Alexandria erau sortiți dispariției. Maestrul lor, Philon[64], sesizase importanța Legii pentru menținerea lui Israel[65], dar el înclina mai degrabă spre o interpretare alegorică a Bibliei. El era mai apropiat de *agada* decât de *halaha*[66]. Este adevărat că el își căuta temele în Pentateuc, în Cartea Legii; el trata despre legile lui Moise, dar le cultiva

mai ales pentru frumusețea doctrinei. De altfel, traducerea grecească a Bibliei[67], pe care obișnuia s-o folosească pentru lucrările sale, nu se preta la un *midraș* halahic, la interpretarea tradițională juridică; căci această interpretare nu se poate baza decât pe textul original ebraic. În propria sa viață, Philon punea în practică, zelos, prescripțiile Torei. Însă, în opera sa literară și filozofică, el le dădea o semnificație alegorică, spre a le spiritualiza și a le universaliza; în felul acesta ele își pierdeau caracterul imperativ și nu mai implicau o obligație imediată, ineluctabilă[68].

Dimpotrivă, coreligionarii săi palestinieni și babilonieni le atribuiau o însemnătate concretă, națională, cu scopul de a incita, prin exemplul lor, pe ne-evrei să le aplice și dânșii. Astfel acești contemporani ai lui Philon urmau tradiția Torei orale. La o cotitură a istoriei evreiești și universale, ei fereau poporul de dispariție. Uniunea profundă a lui Israel și a Torei orale este ilustrată prin următoarele două parabole: una din epoca Midrașului, cealaltă din epoca hasidică.

Prima ne prezintă un dialog între Dumnezeu și Moise: „Când Sfântul, binecuvântat-fie-El, s-a revelat pe muntele Sinai pentru a da Tora poporului lui Israel, el a dictat-o lui Moise în următoarea ordine: *Mikra* («citirea», Tora scrisă), *Mișna*, Talmudul, Agada. Căci se spune (în Biblie): «Atunci Dumnezeu a pronunțat toate cuvintele»; ele conțineau în germene chiar și răspunsurile la chestiunile pe care elevii le-ar pune maestrului lor... După ce l-a învățat pe Moise Tora orală, Sfântul, binecuvântat-fie-El, i-a spus: «Predă-o lui Israel!» Moise a replicat: «Stăpâne al Lumii, i-o voi preda prin scris». Dar Dumnezeu l-a întrerupt și a zis: «Nu vreau să i-o așterni în scris, căci prevăd că națiunile lumii îl vor domina pe Israel și vor încerca s-o ia de la dânsul. Îi dau *Mikra* prin scris, dar îi comunic pe cale orală *Mișna*, *Talmudul* și *Agada*. Dacă națiunile lumii îl vor supune, el se va deosebi de celelalte popoare; grație *Mișnei* și a *Talmudului*, Israeliții se vor deosebi de celelalte națiuni»"[69].

A doua parabolă aparține timpurilor moderne: ea îl înfățișează pe Rabbi Israel Ba'al-Șem-Tov. Cu prilejul unei urcări mistice la cer, el află de primejdia care amenință poporul său: Dumnezeu este nemulțumit de lipsa de fidelitate a lui Israel față de Tora și își propune să i-o retragă. Părintele hasidismului, profund însuflețit de dragostea pentru Israel, își dă seama că o asemenea hotărâre ar marca sfârșitul acestui popor[70]. El

imploră pe Cel Prea-Înalt să-i lase Tora orală. Cererea sa este acceptată, Ba'al-Șem restabilește încrederea lui Dumnezeu în Israel. Legământul dintre Dumnezeu și Israel, departe de a fi rupt, este reconfirmat; astfel existența lui Israel este garantată.

Misterul Legii

Faptul că posedă Tora orală nu-i permite lui Israel doar să supraviețuiască și să-și mențină identitatea națională; ea îi conferă și o situație religioasă particulară, din punctul de vedere al doctrinei. Grație Tradiției el ajunge să cunoască monoteismul în puritatea lui. El este inițiat în „tainele" Torei scrise[71]. El reușește să-și facă o reprezentare justă a divinității. Desigur, această reprezentare corectă nu este totală, deoarece omul, cât timp trăiește, este incapabil să sesizeze absolutul[72].

Privilegiul pe care Israel îl deține în calitate de „fiu vârstnic" al lui Dumnezeu[73], harul de care beneficiază, se însoțesc de obligații mereu reînnoite, indicate de către Tora orală. Dacă n-ar fi avut Tradiția, ar fi fost incapabil să pătrundă misterele doctrinare, cvasiteologice, ale Torei scrise, adică nu ar cunoaște rațiunea poruncilor divine. Executarea acestora ar deveni pur mecanică, lipsită de semnificație. Or, cu ajutorul Torei orale, eminamante națională, Israel este în măsură și are obligația să contribuie la binele universal, la armonia cosmică, prevăzute de Tora scrisă, ea însăși universală și cosmică.

Forma Legii poate fi sesizată prin inteligență, dar substanța sa rămâne o taină. În afară de aceasta, cauza stabilirii ei ne scapă: rațiunile morale, istorice, utilitare, pe care noi le concepem, sunt neînsemnate în raport cu cauza esențială care se află în voința de nepătruns a lui Dumnezeu. Autorul Legii își dezvăluie intențiile în chip incomplet, dar suficient pentru ca aleșii Săi să se poată conforma conștient la ea, în deplină libertate. Aceștia descoperă în Tora orală „tainele" Torei scrise, grație unei logici foarte subtile, cu ajutorul cheilor Tradiției. Logica ce-i îndrumează în cercetarea intențiilor care au prezidat la promulgarea Legii, cheile de care se slujesc pentru a decela aceste „taine", seamănă întâi și se identifică după aceea cu *midot*, cu „măsurile" folosite la cercetarea modului de aplicare a Legii[74].

Tora orală este deci pătrunsă de un suflu mistic. Ea este o Mistică formulată de către Lege.

Tora orală este aceea care face din Israel poporul Bibliei. Tora scrisă, operă divină, i-a fost revelată, dar orice revelație este doar parțială: îi revine lui Israel s-o completeze prin Tora orală, urcând spre izvoarele Torei scrise. În afară de aceasta, sfințenia acțiunilor sale trebuie să-l conducă la sfințenia biblică, la sfințenia „radicală", la „rădăcinile" sfințeniei.

Desigur, Israel servește drept mijlocitor între Dumnezeu și omenire, căreia el îi transmite Tora scrisă, a cărei însemnătate este universală: „Această Carte este istoria generațiilor omenirii"[75]. Dar adevăratul titlu al lui Israel este cel de deținător al Tradiției. Sarcina sa este de a scruta planurile ascunse ale Autorului Bibliei în cuvintele, în literele, în accentele, în nuanțele cele mai fine. Intențiile lui Dumnezeu pot fi decelate numai în originalul ebraic al Torei, care rămâne patrimoniul lui Israel. Pentru a pătrunde tainele limbii Bibliei nu este de-ajuns să înveți ebraica: trebuie să trăiești această „limbă sfântă" în însăși viața „poporului sfânt" spre a străpunge secretele limbii și a sesiza esența Torei care este exclusiv ebraică. Tora sfântă, limba sfântă și poporul sfânt, unite printr-o legătură mistică, au fost concepute de către Dumnezeu înaintea creării lumii.

Paradoxul scriiturii

Printre numeroasele paradoxuri ale iudaismului, cel mai ciudat a rămas, se pare, cel al scriiturii. Israel este poporul Bibliei. El a dat omenirii Cartea cărților. A fecundat-o cu spiritul său cum nici un popor n-a făcut vreodată pentru vreo carte. Israel „meditează zi și noapte" această carte, cu care s-a identificat în întregime. În acest fel el și-a câștigat titlul de „popor al Cărții".

Dar interesul său nu se îndreaptă numai spre Biblie[76]. Evreul a dat dovezi de atașament pentru carte ca atare, pentru cartea demnă de acest nume, care îmbărbătează în caz de suferință și care înalță spiritul în veselie[77].

După Tradiție, încă pe vremea robiei din Egipt evreii își închinaseră ziua de Sabat pentru citire[78]. Și așa a fost totdeauna în

decursul istoriei evreiești. Acest atașament pentru carte a găsit o ilustrare dramatică în soarta pe care au rezervat-o cărții dușmanii evreilor. În Țara lui Israel, savanți înfășurați în Sulurile Torei au fost arși de vii de către romani[79]. În Templul din Ierusalim, invadatorii încep prin a profana Sulurile Sfinte[80]. În Evul Mediu, în timpurile moderne, sunt arse, în repetate rânduri, cărțile evreiești. Când se rostogolesc valurile devastatoare, evreii aspiră, înainte de toate, să-și salveze cărțile „sfinte" pe care, în fuga lor, le duc, preferându-le oricăror altor obiecte prețioase. În cursul perioadelor de liniștire sau de reconstrucție, ei se preocupă înainte de orice să reediteze cărțile distruse și să publice altele noi.

Această dragoste pe care evreul o poartă cărții nu este deci un simplu capriciu de bibliofil: ea este ancorată adânc în sufletul său. Ea este de natură religioasă și se însoțește de recunoștința față de creatorul unei opere literare. Căci spiritul sfânt care se degaje din operă îl ajută să realizeze propria sa sfințenie.

Dar mai ales este recunoscător Celui care i-a dăruit omului știința. În lucrarea sa, intitulată *Sefer hasidim* („Cartea cucernicilor"), Rabbi Iehuda he-Hasid[81] recomandă următoarele copiilor și discipolilor săi: „Dacă o pată de cerneală cade, în același timp, pe cartea și pe haina ta, curăță întâi cartea și abia după aceea haina". Și adaugă: „Dacă scapi pe jos aur și cărți, adună întâi cărțile și apoi aurul!"[82]

Un obicei religios a cărui vechime pare dovedită și care este menținut, cu pietate, în comunitățile evreiești răspândite în lume, cere să fie adunate fragmentele cărților deteriorate, să fie depuse într-un anumit loc din sinagogă și, când se adună un număr mai mare, să fie îngropate în cimitir. O ceremonie particulară marchează această înmormântare aparte, care poartă numele de *gheniza* (ascunzătoare)[83]. Fragmentele reunite sunt denumite *șemot*, „nume"; într-adevăr, se presupune că ele poartă Numele lui Dumnezeu (Tora, spun cabaliștii, nu este decât o asociere de Nume divine). Este interzis să lași să cadă pe jos aceste „nume" sau să le calci în picioare, chiar involuntar.

Acest respect față de cărți nu trebuie considerat un cult al relicvelor sau al materialului care servește la ceremoniile religioase. Într-adevăr, omul viu, creator, se bucură de o stimă mai mare decât cartea. Aceasta din urmă nu este decât un instrument — adevărat, un instrument nobil — de înălțare spirituală: ea este pusă în slujba vieții. Prin studiul și

practica Torei, un *talmid haham* devine el însuși un *Sefer Tora*, o „Carte a Torei" vii[84].

Sulurile Torei, numite *Sifrei Tora*, care sunt citite în sinagogă și care conțin cele cinci Cărți ale lui Moise, sunt obiectul unor prescripții speciale. Rămășițele lor sunt îngropate în apropierea mormântului unui „maestru al Torei", unui *talmid haham*[85].

Prin conștiință religioasă, prin respect al vieții, Israel respinge cartea în măsura în care ea nu conține decât literă scrisă, moartă. Iată unde se află paradoxul literei scrise, ca și al literei orale: pe cât însuflețește ea dacă este „pură", „bună", pe atâta ucide dacă este „impură", „rea"!

Dacă evreul cinstește Scriitura Sfântă, o face pentru că percepe într-însa mesajul viu al lui Dumnezeu. Forma scrisă este doar exterioară, cu toate că fiecare literă are o semnificație simbolică. Fiecare literă conține forțe care nu așteaptă decât să fie descătușate de către om. „Textul scris" devine „sacrat" prin sfințenia pe care i-a conferit-o cucernicul „copist", *sofer*, în momentul când l-a transcris (XII)[86]. Acest text se adresează cititorului spunându-i: „Scrutează-mă, interpretează-mă!" Prin această invitație el trezește în om dorința, nevoia de a cunoaște. Atunci cititorul pornește să cultive, „să cinstească" Tora, procedând la *biur*, la „clarificarea" sa (după exemplul care decurge deja din Deuteronom)[87], la *daroș* a sa, la *midraș* a sa, adică la „examenul" său în profunzime, la *peruș* al său, adică la „comentariul" său (cum arată deja Leviticul[88] și Numeri[89]). Hotărât să-și explice Tora și s-o explice altuia, cititorul știe că textul stabilit definitiv „nu iese din cadrul semnificației sale simple"[90], literale, că „vorbele trebuie considerate în felul în care au fost scrise". Dar el își dă seama, totdeauna, că textul este incomplet, neisprăvit, că el trebuie examinat cu grijă, supus unei exegeze strânse și, în același timp, suple, potrivit cu accepția proprie și simbolică, rațională și mistică.

În măsura capacităților sale — care, este adevărat, se vor dovedi totdeauna insuficiente — cititorul atent va încerca să elibereze forțele care însuflețesc literele, atunci când se apropie de ele. În felul acesta el va putea compara „cuvintele Torei", care, din statice cum au fost, devin dinamice; el va putea să apropie literele, cuvintele, versetele, capitolele din care este format textul sacrat, să le identifice pe unele grație altora. „Cuvintele Torei care, înainte, păreau sărace în cutare loc, se vădesc

deodată bogate în cutare alt loc". De aici înainte el este convins că „ele au nevoie unele de altele", şi că, dacă „un drum prezintă obstacole, un altul se deschide larg"[91].

Tora, pe care a dorit s-o cunoască şi s-o aprofundeze, a devenit acum Tora *sa*, „pe care o meditează zi şi noapte". El o examinează cu ajutorul raţiunii sale şi totodată face experienţa sa mistică. În meditaţia sa, intelectul se uneşte cu imaginaţia pentru a forma o operă armonioasă care se va insera lesne şi în chip direct în opera creaţiei primare, divine. Graţie Torei scrise, Tora orală accede la divin. Graţie Torei orale, Tora scrisă devine mai apropiată omului.

Ba'al Tora, „posesorul Torei", capătă o intuiţie directă a Torei; el o trăieşte în plenitudinea ei. Vie cum este, ea i se încredinţează, îi divulgă tainele sale. Este, într-un fel, ca şi cum ea a fost creată special pentru dânsul. Ea izbucneşte pentru el ca o apă proaspătă. El a început prin „a găsi plăcere în Tora *Celui Veşnic*"; acum „meditează zi şi noapte *propria sa Tora*"[92]. Nu se mulţumeşte să şi-o atragă, să soarbă plăcere dintr-însa; o transmite reînnoită. El crează astfel propria sa Tora, care va fi, de astă-dată, cu totul orală. Căci Tora scrisă, a lui Dumnezeu, îmbogăţită, înviorată de către Tora orală, a sa, se reîntoarce la izvoarele sale primare. De fapt, în cursul primei revelaţii, sinaitice, Tora scrisă era de-acum însoţită de Tora orală. Totuşi, Moise n-a reuşit să elucideze variatele aspecte sub care ea era înfăţişată. Căci cele mai multe dintre aceste aspecte corespundeau nevoii generaţiilor care urmau să vină: el, fiinţă omenească, nu era în stare să le prevadă. Cercetătorul actual are avantajul unei experienţe istorice mai lungi.

Conţinutul Torei rămâne mereu acelaşi; dar pe măsură ce timpul se scurge, devin actuale noi aspecte ale Torei. Astfel, Tora interpretată de Rabbi Akiva a devenit, după o parabolă talmudică[93], greu de sesizat de către maestrul profeţilor, Moise, care trăise totuşi Revelaţia de pe Sinai. Revelaţia pe care, în efortul său de interpretare, cercetătorul actual o cheamă şi o obţine, nu echivalează doar cu Revelaţia primară, ci îi este chiar superioară: ea îmbrăţişează toate revelaţiile care s-au succedat de la Moise până în zilele noastre. Printr-un har divin, Moise a putut vedea generaţiile următoare şi a putut auzi interpretările lor, fără a izbuti, totuşi, să le înţeleagă. Cât priveşte pe cercetătorul actual, el poate contempla, cu ajutorul Tradiţiei de care beneficiază, generaţiile trecute,

are posibilitatea să înţeleagă interpretările pe care le-au furnizat şi poate să le utilizeze experienţa.

Tradiţia scrisă şi Tradiţia orală

Tora pe care evreul a obţinut-o este una. Prin natura sa şi prin originile sale, ea este orală. Evreul o studiază şi o transmite însoţind-o de o melodie. Astfel legile de care este plină Tora şi care constituie substanţa sa, nu se înăspresc, căci el le cântă; el le transpune în limbajul vieţii. Le amestecă cu muzica de care e plin universul, le alătură cântecelor pe care le intonează natura spre slava Creatorului ei[94].

„Tora" scrisă şi „Talmudul", punct de plecare şi rezultat provizoriu al Torei scrise, formează o unitate vie. Viaţa celor două Torot, care nu fac decât una, se exprimă „prin gura" celor care o predau[95]. Această predare poartă numele de Talmud-Tora. Talmudul face din Tora scrisă o Tora orală; căci o înglobează. Şi în zilele noastre maeştrii tradiţionali învaţă Biblia prin citaţii talmudice, o cunosc asimilată de-acum, transformată de către Talmud.

Noi afirmăm că Tora este pe de-antregul orală. Dar este ea oare într-adevăr aşa? Ea ni se înfăţişează sub formă scrisă; nu numai în partea sa zisă „scrisă", în Biblie, ci şi în Talmud. Ceea ce numim Tora orală se află consemnat, în partea sa esenţială, în cărţi voluminoase, care, şi ele, au suscitat o multitudine de comentarii scrise.

Ne putem întreba atunci, unde se înscrie limita între oral şi scris? Este inutil s-o căutăm. Într-adevăr, separarea, disjuncţia celor două elemente constitutive ale Torei ar fi contrarie naturii sale. Cele două elemente se întrepătrund, fuzionează. Anumitor pasagii din Tora scrisă, înţelepţii Talmudului le dau denumirea de *ketiv* şi de *karei*, le acordă o valoare dublă: „scrisă" şi „orală".

Cu toate acestea, oralul precumpăneşte asupra scrisului. Textele biblice se referă la *va-iedaber ha-Şem-el...*, la *va-iomer ha-Şem-el*, adică la „cuvinte adresate de Dumnezeu" omului şi transmise atenuate, „umanizate" de către om semenului său. La originea textului scris este cuvântul divin; la capătul său este cuvântul omenesc[96]. Talmudul, Midraşul, Zoharul se întemeiază pe expresii ca *amar rabbi...*, pe „cuvinte pronunţate de către un rabin" şi pe care un alt maestru le

citează, mereu oral. Elaborarea sistematică a Torei orale şi larga sa răspândire nu se datorează unor profeţi, unor predicatori care oferă cu mărinimie *niv sefataim* ale lor, „rodul buzelor lor" (profeţii sunt figurile dominante ale Torei scrise!). Nu; scribii, *sofrimii*, aplecaţi asupra pergamentelor lor, poate chiar neştiuţi de marele public, sunt cei care au „numărat" amănunţit „literele Torei"[97]. Aceşti scribi au stabilit, cu o precizie riguroasă, bazele edificiului Torei orale, pe care l-au ridicat la mare înălţime. Iniţiatorul lor este Ezra ha-Sofer, Ezra Scribul, urmat de *anşei Kneset ha-Gdola*, membrii Marii Sinagogi, *hahamimii*, înţelepţii, a căror gândire ne-a parvenit graţie Talmudului.

După exemplul lui Moise, Ezra n-a format numai câţiva colaboratori direcţi, ci întreg poporul. „Citirea Cărţii lui Dumnezeu i-a fost făcută în aşa fel încât să fie înţeleasă mulţumită comentariului şi studiului": *meforaş ve-som sehel*. Comentariul trebuia să servească de trăsătură de unire între citire şi textul scris. El a fost elaborat metodic, a fost şlefuit sistematic de către Ezra. Opera sa a fost impregnată de un spirit raţional şi activ. Ea era destinată se restabilească încrederea în Lege[98].

Pe bună dreptate, Talmudul a comparat activitatea lui Ezra, desfăşurată la o cotitură a istoriei evreieşti, cu activitatea lui Moise[99]. Aceste două personalităţi au marcat etape decisive în progresul Tradiţiei. În cursul evoluţiei ei, Tradiţia revelează uneori schimbări în raporturile sale cu lumea exterioară. Totuşi substanţa sa rămâne neschimbată. Evoluţia se produce nu în sensul unei urcări, ci în sensul unei aprofundări. Tradiţia este una, fără a fi uniformă.

La cotitura istorică în care se afla, Ezra a reînnoit legământul pe care Dumnezeu îl încheiase cu Israel prin mijlocirea lui Moise. Alianţa a rămas aceeaşi în ce priveşte fondul ei, dar s-a schimbat în ce priveşte forma. Această reînnoire a avut loc cu privire la Lege. Moise transmisese Legea divină către Israel, Ezra a comentat-o. În felul acesta a fost întemeiat Midraşul *halahei* de către părintele studiului Legii. Dar Midraşul, întemeiat de un scrib, a rămas oral. El a înflorit liber. Scrise, *halahot* ar fi fost — ca să spunem aşa — „consumate de foc"[100]. Or, Midraşul vrea să trăiască, să se dezvolte. El este deci oral; dar, totodată, el se distinge prin precizia sa. Oare nu *sofrimii* sunt aceia care „numără" literele Torei? Ei se ataşează textului cu o rigoare matematică, dar şi cu o tandreţă, o fervoare mistică.

În interpretarea lor ei acoperă domenii întinse; cu toate aceasta ei se întorc cu regularitate la punctul de plecare, îmbogăţiţi cu descoperirile lor. Rezultatele pe care le-au obţinut sunt folosite pentru nevoile vieţii zilnice. Într-adevăr, investigaţia midraşică priveşte viaţa de fiecare zi. Fără îndoială, *sofrimii* respectă dimensiunile iniţiale ale literelor, dar ei le depăşesc cu mult. Ei le menţin în limitele lor originale şi, în acelaşi timp, le extind la infinit. După reprezentarea pe care înţelepţii au împrumutat-o din cartea lui Iov, studiul Torei este „mai întins, în lărgime, decât pământul; mai vast decât oceanul"[101].

Tora este cu neputinţă de măsurat, de sesizat în totalitatea ei. Nu există suficiente pergamente pentru a o cuprinde. La fel ca şi sufletul omenesc, imaterial, impalpabil, ea nu poate fi localizată. Sediul său este memoria: ea o păstrează şi o fecundază, autorizează mişcările ei îndrăzneţe, bruşte. Memoria nu se reduce la funcţionarea, oricât de complexă ar fi ea, a unui mecanism cerebral, care permite să fie conservată o anumită materie care se află depusă acolo. Memoria este şi conştiinţă; ea este dinamică, aşa cum şi-o reprezintă Bergson. Ea determină utilizarea judicioasă, eficace, a materiei pe care a înregistrat-o.

Rezultatele operaţiunilor memoriei ar putea fi lesne consemnate în scris şi în felul acesta ar servi mai bine la aplicarea lor în practică. Totuşi Tradiţia se împotriveşte cu hotărâre la aceasta. Căci ea vrea să evite imobilismul, pietrificarea. Textul scris al Bibliei trebuie să rămână aşa cum este, dar el trebuie şi să fie comentat fără încetare. „Nu-i înlătura stabilitatea; ea este necesară pentru exerciţiile tale de interpretare!" par a sfătui înţelepţii Torei pe discipolii lor. „Nu-i zdruncina fixitatea; este o condiţie necesară pentru extinderea ei în viitor". *Devarim şe-bi-htav i ata raşai le-omram al-pé; devarim şe-beal-pé, i ata raşai le-omram bihtav*. „Nu ai dreptul să pronunţi cu gura ta (să spui pe de rost) ceea ce stă scris; nu ai dreptul nici să aşterni în scris vorbele menite să fie spuse!"[102]

Rabbi Eliahu, Gaonul din Vilna, ilustru talmudist, dar şi cabalist emerit, a făcut următoarea distincţie între substantivul *dibur*, „cuvânt revelat", şi substantivul *amira*, „vorbă": *dibur* este textul Torei, aşa cum se află scris în faţa ochilor noştri; *amira* este conţinut implicit în Tora, se confundă cu intenţiile şi motivele sale[103]. În timp ce *amira* este suplu, personal, *dibur* este rigid şi imperios[104].

La fel ca şi Tora orală, Tora scrisă este predată pe cale orală, prin *amira* (*le-omram*), care caută să pătrundă sensul profund al vorbelor ei. În felul acesta se explică revelarea simultană a celor două Torot. De altfel, pentru a justifica această simultaneitate, cabaliştii se bizuie pe versetul introductiv al Decalogului: *Va-iedaber Elohim et kol ha-devarim ha-élé l-émor*... „Atunci Dumnezeu a pronunţat toate aceste vorbe pentru ca să fie spuse..."[105] Dumnezeu pronunţă *devarim* ale Torei scrise, *l-émor*, pentru ca Moise să le explice personal în Tora orală, printr-un comentariu adecvat. În numeroase alte pasaje ale Bibliei, Dumnezeu îi cere lui Moise să transmită copiilor lui Israel *dibur* al său (*le-daber*), interpretându-l (*l'émor: Ve-el bnei Israel te-daber lé-mor*)[106].

Cu toate acestea, în anumite ocazii Cuvântul divin este categoric: Dumnezeu nu permite să fie interpretată porunca sa, *dibur* al său. El pretinde omului căruia i se adresează să transmită integral ordinul său. Îngerul lui Dumnezeu îi zice lui Balaam: „Pleacă împreună cu oamenii tăi! Vei spune întocmai cuvântul pe care ţi-l voi dicta!", *ha-davar aşer adaber éléha oto tedaber*[107]. Autorul biblic foloseşte substantivul *dever* şi verbul *daber*, fără a le nuanţa prin *amira* şi *amor*.

Interdicţia de a trece în scris Tora orală evidenţiază insuficienţa comentariilor dobândite. Ea urmărea să menţină, la interpretul Torei scrise, o stare de insatisfacţie intelectuală. Tradiţia insistă asupra posibilităţii de a obţine de la Tora imuabilă, cea cerească, răspunsuri mereu noi la preocupările de aici de pe pământ, conform cu condiţiile în care trăieşte aici omul. El trebuie doar să le caute, să le descopere, să le facă să iasă din starea lor virtuală: să le insufle viaţă.

Ocrotire faţă de uitare

Iudaismul este o religie a acţiunii. El combate uitarea şi neglijarea poruncilor divine. Se opune rutinei şi mulţumirii de sine, când se execută aceste porunci.

„Aminteşte-ţi!", ne zice Biblia. Ea reaminteşte israelitului acţiunea ce trebuie realizată, dar şi raţiunea care stă la temelia acestei acţiuni. Această „reamintire" neîncetată îl menţine pe om într-o stare de

tensiune salutară, de vigilenţă, de prospeţime intelectuală şi morală; ea conferă fiecăruia dintre actele omului valoarea unicităţii creatoare[108].

Dacă Tradiţia interzice să se aştearnă în scris diferitele interpretări ale Torei, o face pentru că vrea să fie memorizate, să le ferească de uitare. Ea face apel la memoria omenească, pentru a evita dispariţia lor şi se inspiră, astfel, din imboldul biblic: „Aminteşte-ţi!"

Cu toate acestea, în anumite epoci primejdia uitării este prea mare. Atunci se impune atitudinea contrarie.

De exemplu, când nu este pace, capacităţile de memorizare se diminuă. Aşa a fost starea de lucruri în Ţara Sfântă la începutul erei creştine. Maeştrii Torei sufereau din pricina asupririi romane. Ei nu se mai puteau bizui pe memoria lor[109] pentru a salva şi cultiva bunurile spirituale ale naţiunii. Pe măsură ce persecuţiile creşteau, scădeau forţele lor fizice şi sporeau răspunderile lor.

Fără a se descuraja din cauza asprimii evenimentelor, pe care le înfruntau cu eroism, ei se socoteau totuşi inferiori înaintaşilor lor. Materialul midraşic devenea tot mai abundent, prescripţiile mereu mai numeroase, mai greu de reţinut; mecanismul interpretării mereu mai complex, controversele mereu mai arzătoare. Cu cât situaţia politică devenea mai precară, cu atât numărul deciziilor halahice se făcea mai important: menţinerea vieţii evreieşti urma să depindă de o mai largă răspândire şi de aplicarea lor corectă.

Gravitatea împrejurărilor îndreptăţea pe doctorii Legii să ia măsuri extraordinare. Ei se bizuiră pe versetul psalmilor: „Este vremea ca Cel Veşnic să acţioneze; ei au înlăturat Legea Ta (Tora Ta)"[110]. În caz de *şa'at ha-dhac*, când este un caz de „forţă majoră", trebuie acţionat pentru a menţine valorile pe care Dumnezeu le-a încredinţat poporului său, chiar abătându-te de la regula de memorizare indicată de Tora.

Astfel maeştrii Tradiţiei au consimţit *in extremis* la aşternerea în scris a principiilor esenţiale ale Torei orale. Dar asta nu i-a făcut să renunţe la principiile sfinte ale învăţământului oral: ei au rămas *tanaimi*, „maeştrii care predau învăţătura pe gură" , care „repetă" materiile lor însoţindu-se de o melodie, pentru ca memorizarea să fie mai uşoară şi mai eficace. Scriitura vine doar în ajutorul memoriei. În acest fel maeştrii care predau în *batei midraşim* îşi ascund notele faţă de discipolii lor, se folosesc de ele în chip moderat, discret, în timpul cursurilor lor, care rămân orale şi publice (XIII). Textul acestor note nu

este difuzat[111]. Cu toate acestea, jurisconsulții *halahei* care trăiau în locuri diferite, comunicau între ei prin scurte „răvașe" chestiunile care le fuseseră supuse și răspunsurile pe care le-au dat[112]. Într-adevăr, măsuri practice divergente ar fi putut crea confuzie și astfel ar fi putut duce la dezagregarea unității naționale.

Deci, sub presiunea evenimentelor, *hahamimii*, înțelepții lui Israel, au notat, apoi au adunat în scris marile principii ale Torei orale, începând cu perioada de început a secolului I dinaintea erei actuale. După aceea ei adăugară textului deliberările care precedaseră stabilirea lui, discuțiile care decurgeau din el, concluziile care fuseseră degajate dintr-însul. Aceste note nu mai trebuiau să slujească doar pentru propria lor folosință: ei le transmiteau discipolilor lor.

În aceasta ei urmau exemplul profeților lui Israel. Împiedicați să comunice cu glas tare gândurile și exigențele lor, aceștia le-au consemnat în scris. Alungat din regatul Israel, unde se dusese să predice, Amos, primul dintre ei, și-a scris mesajul. Mai târziu, Ieremia și-a dictat predicile lui Baruh ben Neria și i-a cerut să le citească în public[113]. „Numai în momente critice, când profeții nu puteau vorbi în public, profeția a devenit, prin forța lucrurilor, exclusiv scrisă", notează M.Z. Segal, eminentul istoric al profetismului ebraic[114].

Mult timp după aceea, filozofii evrei, răzbiți de ura pe care popoarele și gânditorii acestora o arătau lui Israel, s-au hotărât să-și aștearnă în scris gândirea, pentru ca ea să servească la apologia iudaismului.

Evreul preferă să se întrețină verbal asupra chestiunilor care îl preocupă, mai degrabă decât să le aștearnă în scris. Dacă scrie, o face numai când este nevoit s-o facă.

Rabbi Iehuda ha-Nasi a stabilit fundamentele scrise deasupra cărora avea să se ridice grandioasa construcție a Torei orale. Și dânsul era mânat de considerații de forță majoră. Romanii erau stăpâni în țara evreiască. Dar acest patriarh a izbutit să-și câștige un mare prestigiu pe lângă cuceritori[115]. Însă și el era împovărat de suferința poporului său, aceasta i-a înrăurit starea fizică. Îi era uneori greu să-și memorizeze învățătura[116], a început să noteze interdicțiile halahice ale maeștrilor, ale *tanaimilor*, interdicții pe care le auzise el însuși sau care îi fuseseră transmise „pe gură"[117]. Câteodată nota și interpretarea textelor biblice care justificaseră aceste interdicții, precum și discuțiile în legătură cu

acestea[118]. El a adunat jurisprudențele halahice stabilite deja de Rabbi Akiva, Rabbi Meir, Rabbi Iosi și de alți tanaimi „care predau învățătura". Redactând *Mișna* (Învățătură, Repetare), la începutul secolului al III-lea, el a făcut să se evite risipirea și chiar distrugerea prețiosului material pe care Tradiția orală îl acumulase în decursul unui răstimp îndelungat[119].

Prin lucrarea sa, Rabbi Iehuda ha-Nasi, „Prințul", meritase porecla de *Kadoș* — „Sfânt"; într-adevăr, în pofida înaltelor sale funcții, el rămăsese modest; cu toate că era bogat, el trăia ca un ascet[120]. Acest Rabbi, atât de profund atașat de tradițiile primite, va îndrăzni el să le grupeze, să le stabilească într-o „Suma" care să poarte pecetea propriei sale personalități? El, pe care posteritatea avea să-l numească *mesader ha-Mișna*, „ordonatorul Mișnei", se va împovăra cu grava răspundere de a opri progresul firesc al Tradiției? Rabbi Iehuda era conștient de responsabilitățile pe care și le asuma în fața istoriei. El meditase îndelung importanța acțiunii sale revoluționare. El însuși obișnuia să spună: „Fii prudent atunci când predai, căci o eroare în predare poate antrena consecințe grave!"[121] Un învățământ care nu s-ar stabili pe temelii foarte trainice, bine controlate, ar putea nu numai să fie vătămător în imediat, dar ar putea nimici treptat însuși lanțul întregii Tradiții. În Tradiție, prezentul influențează trecutul și viitorul. De aceea Mișna este destinată înainte de toate să-i ajute pe maeștri în învățământul lor, să evite primejdia unei transmiteri și unei interpretări inexacte, ca și pe aceea a unei aplicări incorecte a Legii.

Cu toate acestea, Rabbi Iehuda ha-Nasi — poreclit și, simplu, Rabbi — a rămas cunoscut pentru fidelitatea sa față de învățământul direct și personal. El, novatorul, rămâne ferm atașat de transmiterea orală, tradițională, a Torei[122]. Propriul său învățământ era predat pe cale orală, era deschis tuturor după exemplul lui Moise și al lui Ezra. Pentru a sublinia mai bine caracterul tradițional al învățământului său, el a inserat chiar în Mișna un tratat moral, tratatul „Părinților", *Avot*, în care sunt raportate maximele *avot ha-olam*, ale „părinților lumii", ale *avot-harișonim*, „primii părinți", ale întemeietorilor legii evreiești.

După modelul lui Rabbi Iehuda ha-Nasi, Rabbi Iohanan ben Napaha, maestru galilean din secolul al III-lea, a procedat la redactarea Talmudului palestinian, cunoscut sub numele de *Talmud ierușalmi*, Talmudul din Ierusalim (redactarea acestuia a fost încheiată în secolul

al IV-lea); Rav Aşi şi cei doi Ravina, maeştri babilonieni din secolul al V-lea, *amoraimi*, „lectori", s-au ocupat de redactarea Talmudului babilonean, *Talmud bavli*, încă mai important decât precedentul.

În afară de discuţiile pe teme de Mişna, aceste lucrări monumentale mai conţin şi comentarii bogate şi variate ale versetelor din Biblie, în care se află amestecate gândirea juridică a *halahei* şi gândirea morală, filozofică, a *agadei*.

Mulţi socotesc că redactarea Talmudului marchează „încheierea" Torei orale. Această părere nu este valabilă decât din punct de vedere istoric. În realitate nu există încheiere. Există, cel mult, terminarea formală a unei etape a evoluţiei creatoare a Torei orale. La gradul de maturitate la care ajunsese învăţământul oral, aşternerea lui în scris — e adevărat, parţială — nu mai compromitea dezvoltarea sa ulterioară. În ciuda împrejurărilor defavorabile, înşişi redactorii Talmudului au continuat „studiul", „învăţământul" oral (deci, Talmudul) cu ardoare, fără ca prezenţa marilor colecţii scrise să-i scutească de un efort primejdios.

De altfel, nici redactarea imensului Talmud şi nici măcar aceea a Mişnei nu trebuie confundată cu redactarea unei simple cărţi (XIV). Mişna şi Ghemara — care formează împreună Talmudul — au fost, se pare, ordonate foarte repede de către redactorii lor; poate chiar că nici n-au fost ordonate (este sigur că Rabbi Iehuda ha-Nasi n-a încorporat în Mişna toate textele legislative, halahice, pe care le găsise; discipolii săi sunt cei care le-au reunit în Baraitot, texte „exterioare" şi le-au introdus într-o Tosefta, „text adăugat"). Aşa s-ar explica repetiţiile şi împrăştierea unor materiale asemănătoare în diferite tratate ale Mişnei şi ale Talmudului[123].

Redactorii acestor culegeri contau pe vremuri mai propice pentru elaborarea intelectuală, în care nu se va simţi nevoia de a recurge la cărţi definitiv încheiate. Dar situaţia avea să se înrăutăţească. Din acest motiv, în secolul al VI-lea, fruntaşii academiilor talmudice babiloniene, *saboraimii*, „interpreţii", „cei ce-şi spuneau părerea", urmaşii *amoraimilor*, au dispus vastul material talmudic în cărţi adevărate. Acestea aveau să formeze esenţialul Tradiţiei, pe care orice evreu trebuia s-o cunoască şi s-o respecte, dar trebuia s-o şi confirme prin propria sa judecată (XV).

Stabilirea lucrărilor monumentale ale Talmudului n-a stânjenit înflorirea Torei orale. Dimpotrivă, întărind structura ei proprie, i-a făcut mai uşoară, mai sigură, răspândirea. Chiar şi în zilele noastre, Tora orală creşte, se îmbogăţeşte, câştigă în prospeţime şi în ingeniozitate.

Ordinea cronologică a celor două Torot

Iată un paradox în plus pe care îl prezintă iudaismul: Tora orală, interpretare a Torei scrise, este anterioară acesteia! În cursul Revelaţiei, Tora orală se afla inclusă, virtual, în Tora scrisă; graţie deducţiilor logice, omul o poate reconstitui în structura sa originală.

Tora orală este un comentariu, ori acest „comentariu" permite nu numai să-ţi faci o idee despre obiectul studiat, ci şi să-l sesizezi în toată plenitudinea lui. Căci Tora orală se dezvoltase îndelung, înainte de a se fixa în cadrul său scris. Fixarea ei a avut loc, este adevărat, într-un moment unic, cel al Revelaţiei: dar aceasta n-a micşorat-o! Orice acţiune de a scrie este creatoare. Dar ea se însoţeşte de un *ţimţum*, de o „concentrare", o limitare.

Revelaţia corespunde unei nevoi de a „fixa" gândirea divină. Tora orală căpătase o extensie atât de mare, încât autorul său — însuşi Dumnezeu! — a simţit nevoia s-o reducă la statura omului.

Şadai, Creator al lumii materiale, a trebuit să spună: *Dai!* „Destul!" acestei lumi în continuă dezvoltare[124]. El i-a prescris legi, spre a-i limita expansiunea. Creator al lumii spirituale, El a trebuit de asemenea să spună „Destul!" şi acestei lumi, care, şi dânsa, lua o desfăşurare fără sfârşit. Creşterea ei avea să fie limitată prin legi. Deci creaţia progresivă a fost urmată de un act aparte de creaţie; revelării progresive i-a urmat un act de revelaţie unică. Acest act reprezintă atât o sumă cât şi o oprire. Dar chiar această oprire va pregăti o nouă pornire; chiar această îngustare va fi preludiul unei noi dezvoltări.

Executarea voinţei divine nu trebuie să depăşească puterile omului. Prin urmare, Dumnezeu a stabilit Legea care guvernează natura, materia, fizica; El a stabilit şi Legea care domneşte asupra sufletului, asupra vieţii morale. Aceste două legi se unesc într-o Tora, care le conţine pe amândouă.

Înaintea Revelaţiei Legii scrise, Legea orală era cea care reprezenta voinţa lui Dumnezeu. Ea se manifesta prin porunci generale: *Vaiţav... l'émor*[125]: „Dumnezeu, Cel Veşnic, a dat o poruncă... spunând..." De la apariţia Torei scrise, Cuvântul divin se exprimă printr-o *miţva*, un „comandament" precis, printr-un *hok*, o „lege" circumscrisă, printr-un *mişpat*, o „judecată"[126] bine determinată.

Oricât de fixe sunt ele, legile care guvernează viaţa naturală, ca şi cele care guvernează viaţa morală, nu sunt imuabile. Tora scrisă n-a fost condamnată la rigiditate, deoarece ea era însoţită de Tora orală, de o explicaţie verbală dată de însuşi Dumnezeu; aceasta comporta toate amănuntele aplicării sale trecute precum şi toate posibilităţile aplicării sale viitoare: „Tot ceea ce un discipol remarcabil va preda în prezenţa maestrului său i s-a spus de-acum lui Moise pe muntele Sinai"[127].

Legea scrisă, căreia i-a fost insuflat spiritul Torei orale, este în permanentă primenire.

Ea încearcă, fără răgaz, să se desprindă din chinga formală, să-şi părăsească „veşmântul" pentru a respira liber într-o lume care caută, şi ea, să se extindă fără încetare. Sufletul pe care ea îl adăposteşte aspiră să se deschidă, să iasă din învelişul său, să-şi recapete grandoarea originală. Legea se pretează şi ea investigaţiilor comentatorului. Căci, mulţumită logicii, el îi dă din nou dimensiunile iniţiale, îmbrăţişează totalitatea întinderii ei scrise şi orale. Logica reîntâlneşte deci Tradiţia pentru a o confirma. Infinitul mic la care Tora a fost redusă o dată ce a fost redactată, se transformă în infinitul mare al Torei orale[128].

Tora admite diviziunea timpului; dar ea rămâne, în sine, veşnică, se menţine în unitatea timpului. Cele trei dimensiuni temporale nu constituie secţiuni autonome, juxtapuse pur şi simplu una alteia. Fiecare dintre ele se reflectă în celelate două, păstrându-şi mereu caracterul propriu. În Tora, timpul este unul. El permite o activitate continuă, care nu se repetă niciodată. Dovada este faptul că Tora rămâne mereu orală. Redactarea sa n-a constituit o adevărată oprire. Cel mult a slujit de baraj, menit să concentreze apele şi să le intensifice energia. Ea este un dig care pune la adăpost de inundaţii. Ea nu reţine apele, ci ordonează cursul lor.

Anterioritatea Torei orale este indicată prin semne, mărturii ale Torei scrise. Înaintea constituirii sale într-un „regat de preoţi", într-o „naţiune sfântă", cu prilejul Revelaţiei s'naitice, Israel nu se considerase

un simplu grup etnic legat prin condiţii de viaţă comune, de ordin naţional şi teritorial; încă de la originile sale, din „vremurile de odinioară, în Israel" — aceasta este expresia folosită în Biblie — el formase o entitate ataşată unor tradiţii morale, unui anumit ideal de viaţă. El se supusese unor cutume care urmăreau să garanteze protecţia celui slab[129].

Legile conţinute în Tora scrisă nu fac decât să confirme un număr de „tradiţii" anterioare, care se impuneau de la sine. „Dacă aceste cuvinte n-ar fi fost scrise, n-ar fi rămas altceva decât a le scrie", exclamă Talmudul[130].

Preceptele Torei corespund unor realităţi spirituale pe care nimeni n-ar trebui să le pună la îndoială; cu toate acestea, ele lasă loc liber unor „comentarii". Moise, în persoană, a considerat că are datoria „să explice" — *baër* — Tora[131]. Mai târziu, Ezra va porni „să explice" — *meforaş* — Tora[132]. Aceste comentarii răspund unei necesităţi vitale; ele atestă caracterul dinamic al Torei: *baër* — „a explica" — se înrudeşte cu *be'er* — „izvor de apă vie". Verbul *li-froş* — „a explica" — se înrudeşte cu *paraş*, *paraşim*, „căruţe"; el pune accentul pe verbul *paros*, „a extinde!"

Operaţiile logice efectuate de exegetul midraşic care se apleacă asupra textului sacru, conformându-se „regulilor" pe care chiar Biblia le pune la dispoziţia sa, îi permit să elimine numeroasele contradicţii pe care le întâlneşte în Tora. Când „două versete ale Scriiturii se contrazic", „al treilea este acela care hotărăşte". Însăşi Biblia oferă posibilitatea de a găsi o formulă de sinteză.

Unele prescripţii ale Legii scrise, chiar dintre cele mai elementare, nu sunt enunţate clar. De exemplu, *etrogul* (chitra), care se foloseşte în cursul sărbătorii Tabernacolelor, este în general denumit „fructul arborelui frumos", *pri eţ hadar*[133]. În această împrejurare, Tora se referă la tradiţii orale, bine cunoscute de toţi şi necontestate.

Alte prescripţii pot da loc, unui profan, la interpretări mai severe decât acelea de care se slujeşte în mod obişnuit Tradiţia. De pildă, legea talionului: „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte". Cel care s-a făcut răspunzător de un delict de atingere a integrităţii corporale, nu va fi mutilat ca pedeapsă, ci va trebui să asigure victimei o despăgubire pecuniară proporţională cu răul făcut. Deşi exegeza Torei a fost totdeauna liberă şi divergenţele de interpretare ale unei prescripţii

biblice au fost frecvente, în cazul de față, interpretarea aceasta a precumpănit. Aceasta este interpretarea originală, pe care o sprijină Logica, precum și Tradiția[134].

În timp ce în anumite ocazii autorul Legii scrise pare a-l trimite pe cititor la o tradiție mai completă, în alte ocazii el pare a lăsa, voit, lacune în text, pentru a trezi astfel atenția cititorului și a-l îmboldi spre cercetări mai aprofundate.

Tora orală informează că unele mițvot au fost observate de către ebrei înaintea formulării lor în Tora scrisă. Patriarhii aplicaseră prescripțiile Torei înainte de a fi fost ordonate pe muntele Sinai. În plină robie egipteană, israeliții respectau de-acum sabatul, studiau și realizau preceptele Torei[135].

Iată motivele pentru care se poate lesne susține că Tora orală este anterioară Torei scrise, că ea o înglobează pe aceasta din urmă. Autoritatea ei depășește uneori pe cea a Torei scrise[136]. În anumite ocazii, maeștrii Torei orale își iau libertatea de „a smulge un element al Torei". O asemenea putere de a suprima este autorizată chiar de către Tora scrisă. Într-adevăr, ei se folosesc de „măsurile" logice pe care ea le oferă[137].

De exemplu, când o prescripție rămâne, la un moment dat, fără posibilitatea de a fi aplicată în practică, ei îi restrâng însemnătatea: *halaha okévet mikra!*[138].

Desigur, autoritatea Torei scrise este fundamentală. În principiu, ea este indiscutabilă. Totuși, maeștrii Torei orale o discută, și cu câtă ardoare încă! Ei o pun și o pun din nou în discuție, o scrutează mereu mai mult. De altfel, deciziile lor, *de rabbanan*, se conformează prescripțiilor Torei scrise, *de oraita*. Or, ei sunt chemați să rezolve problemele cele mai grave care se ivesc în cursul istoriei. Deciziile lor se reînnoiesc, sporesc în număr. De aceea ele trebuie să beneficieze de o autoritate mai mare decât „cuvintele Torei" scrise, căreia israelitul i-a acordat deja adeziunea sa[139].

Tora orală nu doar împiedică Tora scrisă să se împietrească. E adevărat că ea controlează, limitează puterile Torei scrise; dar îi și permite să revină la starea sa primară, la starea sa inițială.

Cuvântul și scriitura

Folosirea scriiturii a răspuns totdeauna unei exigențe exterioare. Promulgarea Torei scrise pe muntele Sinai a avut loc din cauza unei necesități istorice: omul simțise nevoia de a avea o Lege, o Chartă, pentru a cunoaște exact limitele drepturilor sale și întinderea datoriilor sale. De asemenea, o necesitate istorică a impus profeților redactarea predicilor lor. O necesitate asemănătoare a condus la consemnarea, în texte, a marilor idei tradiționale. Omul nu este în stare să trăiască în libertatea pe care i-o acordă Cuvântul. Apariția literei scrise este deci o mărturie a sărăciei spirituale a omului, a slăbirii „memoriei" sale, a scăderii atenției sale, a declinului raporturilor sale cu Dumnezeu. Noe, Abraham, Isaac și Iacob au încheiat cu Dumnezeu un legământ personal. Ei au primit direct poruncile Sale și le-au executat deîndată. Între ei și Dumnezeul lor nu s-au interpus nici „Table de piatră" gravate, nici „pergamente" caligrafiate, nici Tablele Legii, nici pergamentele Torei. Nici un văl nu-i despărțea de interlocutorul lor. S-au întâlnit cu El într-un act real, plenar, înscris în viața de fiecare zi. Nu era vorba, atunci, de un act extraordinar, revelator, grație unicității sale. Israeliții credeau în Dumnezeu, nu aveau nevoie de o dovadă scrisă a poruncilor Sale pentru a-și forma o „idee" despre El. Ei se mulțumeau cu Vorba sa: îndoiala nu s-a strecurat într-înșii. Nici n-au cerut de la Dumnezeul lor o probă „nominală", „istorică", excepțională, care să confirme în ochii lor Puterea Sa, așa cum s-a întâmplat mai târziu. Cu totul deosebită va fi atitudinea ebreilor ieșiți din robia egipteană, care au vrut semne concrete, palpabile, ale Puterii divine.

Cuvântul s-a așternut în scris în pofida sa. El a cedat imperativelor istoriei. De altfel, el s-a transpus într-un text relativ concis. Un mic număr de cuvinte rezumă un mare număr de porunci care, la rândul lor, corespund unei imense varietăți de situații (XVI)[140].

Dumnezeu, care se complăcea în „ a se arăta oamenilor la fiecare din pașii lor, în orice loc", utilizează un alfabet din numai 22 litere! În două texte, Decalogul și *Șema*, este cuprins ansamblul comandamentelor care vor fi apoi enumerate unul după altul, răspândite în întreaga Tora. Numărul literelor Decalogului este cel al ansamblului mițvoturilor, biblice și rabinice, șase sute treisprezece plus șapte, în timp ce numărul cuvintelor din *Șema* este cel al mițvoturilor —

poruncilor — pozitive, două sute patruzeci şi opt. Odinioară, în Templul din Ierusalim, evreii recitau aceste două texte în fiecare zi, în rugăciunile lor, spre a înscrie în memoria lor, dintr-o dată, ansamblul poruncilor[141].

Domnia Cuvântului corespunsese unei stări ideale a omului. Raporturile între Dumnezeu şi om se întemeiaseră atunci pe încrederea reciprocă. Încă din vremurile dinaintea Torei, „semnul" material, *ot*, „litera", n-a apărut ca să întărească — respectiv, să înlocuiască — vorbirea decât în urma păcatului. „Cel Veşnic a marcat printr-un semn pe Cain" cel vinovat: *va-iasem le-Kain ot*[142]. Stigmatizându-l pe păcătos, *ot* îl fereşte, în acelaşi timp, de faptele rele ale altuia şi de propriile sale recidive: căci ea aminteşte Legea lui Dumnezeu. Ulterior, litera, *ot*, se multiplică, numărul literelor sporeşte: ele formează un text întreg.

Păcatele făptuite de către om suscită promulgarea unor legi scrise. După potop, consecinţă a corupţiei omeneşti, Dumnezeu porunceşte legi restrictive[143]. După adorarea viţelului de aur, Dumnezeu îi cere lui Moise să taie două table de piatră în care el va săpa cuvintele Sale; în acelaşi timp, el enunţă noi restricţii[144].

Lungimea textului legii atestă gradul de corupţie al omului. Cu cât scade încrederea divină, cu atât mai numeroase devin restricţiile. Cu privire la aceasta, Talmudul exclamă: „Dacă Israel n-ar fi păcătuit, ar fi fost suficiente cele cinci Cărţi ale lui Moise şi Cartea lui Iosua!"[145] Dacă el ar fi trăit potrivit cu legile Pentateuculuí, mustrările profeţilor n-ar fi avut rost; dacă şi-ar fi organizat viaţa de stat după Cartea lui Iosua, n-ar fi fost nevoit să audă povestirea nenorocirilor sale în exil. Şi încă, adaugă Talmudul, când Israel îşi va fi răscumpărat păcatele în diaspora, el va fi din nou legat de Dumnezeul său doar prin Pentateuc.

Înţelepţii lui Israel asigură că într-o zi Cărţile Profeţilor şi Hagiografele vor fi suprimate; dar cele cinci Cărţi ale lui Moise, Sulul lui Ester şi *Halahot* vor fi menţinute[146]. De fapt, Israel va respecta Legea şi îşi va aminti de minunile dăruite în exil, în *galut*. Atunci Dumnezeu nu va trebui nici să recurgă la avertismente şi mustrări, nici să-i mai amintească consecinţele funeste ale purtării sale.

Înţelepţii lui Israel s-au preocupat de abundenţa materialelor scrise ale perioadei biblice. Ei au încercat de aceea „să ascundă cartea Eclesiastului!"[147] Cât despre cărţile profeţilor, ele ne-au rămas pentru

că se vădiseră necesare generaţiilor care urmau să vină. De fapt, ele nu reprezintă decât o parte din opera profetică. „Numeroşi profeţi se ridicaseră în Israel..., dar a fost scrisă doar profeţia care trebuia să servească generaţiilor viitoare"[148].

Înţelepţii lui Israel s-au arătat — aşa cum am văzut — de o severitate extremă faţă de lucrările lor[149]. Doar presiunea evenimentelor îi determină să consemneze rezultatele deliberărilor lor halahice, atunci când este în joc importanţa hotărârilor lor. De asemenea ei încredinţează textului — fără grabă — interpretările lor agadice, alegorice. La început ei se mulţumesc să adnoteze Cartea Torei şi abia câte puţin se formează culegerile de *agadot*[150].

Este sigur că Talmudul din Ierusalim şi Talmudul din Babilon nu cuprind decât o infimă parte a Torei orale[151]. Aceasta a fost elaborată timp de veacuri de către înţelepţii lui Israel, ei dovedind o fecunditate puţin obişnuită. Dar şi aici redactorii par să nu fi reţinut decât ceea ce putea interesa generaţiile următoare. Un viu sentiment de responsabilitate faţă de cititor şi respectul faţă de litera scrisă explică zgârcenia lor. La fel ca şi predecesorii lor *sofrimii* (scribii), *tanaimii*, şi apoi *amoraimii* cântăresc îndelung fiecare dintre literele lor.

Savanţii evrei nu scriu niciodată din plăcere; ceea ce îi mână este totdeauna datoria. Religia evreiască n-a fost ilustrată prin scriitori de profesie, prin „oameni de litere", ci prin *hasidimi*, „credincioşi". (Maimonide foloseşte titlul de Hasid pentru a-l cinsti pe Rabbi Iehuda ha-Nasi!). Spre a servi cauza lui Dumnezeu, aceşti hasidimi trebuie să-şi depăşească aprehensiunile, să-şi învingă smerenia. Ei au obligaţia să scrie atunci când trăiesc în perioade excepţionale. Totuşi actul lor de curaj şi de responsabilitate nu le-a diminuat prudenţa. „Dacă omul trebuie să fie circumspect în vorbirea sa, cu atât mai mult trebuie el să fie circumspect în scrierile sale", ne spune Maimonide. Iată ce explică emoţia pe care acest codificator îndrăzneţ o simţea în clipa când lua în mână pana[152].

În modestia lor, mulţi autori de *halaha* şi de etică nu-şi destinau, la origine, scrierile decât celor apropiaţi lor sau discipolilor lor, spre a-i iniţia în Tora. Aşa a fost cazul lui Rabbi Iehuda he-Hasid, părintele mişcării hasidice din Germania, care a compus *Sefer hasidim*, „Cartea celor cucernici", pentru membrii familiei sale. Cu timpul, *Sefer hasidim* a devenit unul din tratatele de morală religioasă cele mai populare.

La fel, în folosul copiilor săi, Rabbi Aharon ha-Levi din Barcelona a redactat[153] marea sa lucrare asupra comandamentelor religioase intitulată *Sefer ha-hinuh*, „Tratat de educație". Preocupat de instruirea religioasă a copiilor, el le-a închinat scrierile sale, pe lângă învățătura sa orală. De altfel, lucrarea sa a devenit un ghid prețios pentru mulți savanți.

„Concentrarea" gândirii

Pentru hasid, originile îndepărtate ale gândirii omului se află în gândirea divină.

Atât una cât și cealaltă sunt creatoare. În îndeplinirea rolului său creator, gândirea divină se densifică progresiv, se condensează mereu mai mult. La început ea devine vorbire, apoi lumină și, în fine, literă, în ordinea Torei; ea devine în sfârșit materie, în ordinea naturii.

Gândirea divină n-ar putea fi definită, nici formulată, în esența ei. Ea este atât de vastă și atât de profundă încât este cu neputință s-o fixezi într-un cadru material îngust; ea este *sod ha-Tora*, „taina Torei". Tora scrisă nu reprezintă decât o formă concentrată a gândirii autentice, infinite, a lui Dumnezeu. Prin această concentrare gândirea divină este făcută accesibilă omului: ea este adaptată la măsura omenească. De aceea Talmudul relevă faptul că „Tora folosește limbajul omului"[154]. Cu toate acestea, arhetipul ideal al Torei, misterul Torei este în ceruri: în *Heihal elion*, „Sanctuarul din înalturi". Omul trebuie să se străduiască să descopere *sitrei Tora*, „tainele Torei" cerești. El trebuie să se preocupe să unească Tora de aici — de jos — cu cea din ceruri.

Numai Dumnezeu, în atotputernicia Sa, este în măsură să efectueze operația de *țimțum*, de „concentrare", de „limitare", care îi permite să comunice cu omul. Dar El n-o efectuează deplin deoarece gândirea izbucnește de sub învelișul său material; concentrarea, care este precedată de un *hitpaștut*, de o „expansiune", este urmată tot de un *hitpaștut*.

Dar cum stau lucrurile cu omul? El își concentrează gândirea în vorbire, apoi, încă mai mult, în scriitură. Pentru a-și reduce gândirea la vorbire, el trebuie să se încline. Pentru ca omul să scrie, observă pe drept Rabbi Nahman din Bratlav[155], el trebuie să se aplece. În plus,

atunci când este cu adevărat în contact cu gândirea divină, el nu este în stare să stăpânească șuvoiul ideilor sale! Și atunci, cum poate fi protejat receptaculul destinat să conțină aceste ape tumultoase, în clipa când se scriu *divrei* Tora, „cuvintele Torei"?

Rabbi Iţhak Luria a simțit odată, în timp ce lua pana, că un torent a izbucnit și l-a inundat cu totul. Și acest explorator îndrăzneț al căilor cerești ale Cabalei, *Ari ha-Kadoș*, „Leul Sfânt", înspăimântat, a fost nevoit să lase jos pana. Când a apucat-o din nou, a simțit că îl mistuie un foc. „Cum să mă concentrez?" a exclamat el cu alt prilej. „Gândurile mă invadează cu atâta putere! Mi-ar trebui optzeci de ani ca să scriu ceea ce simt în timp de un ceas!" El n-a trăit în total decât treizeci și opt de ani!

Principala dificultate pe care o au *țadikimii*, rabinii hasidici, este să redacteze concis, așa cum ar dori ei. În timp ce Rabbi Șneur Zalman din Liady trezea, prin stilul său condensat, admirația discipolilor săi, nepotul său, târât de avalanșa gândurilor, și-a dat seama în câteva rânduri că nu mai scria pe foaia de hârtie, acoperită deja în întregime de cerneală, ci pe masă!

S-a ivit și altă dificultate. Într-adevăr, Decalogul începe prin cuvântul *Anohi*, „Eu", care, după Talmud, este format din inițialele ebraice ale următoarelor cuvinte: „Eu îmi proiectez sufletul în scrierile mele"[156]. Autorul oferă publicului nu numai gândirea sa, ci totalitatea ființei sale. Este el sigur că nu-și trădează intențiile? Este el sigur de fidelitatea imaginii pe care o înfățișează? Cu toate acestea, dacă este pe deplin conștient de răspunderile sale, nu se preocupă înainte de toate de fidelitatea propriei sale imagini, ci de servirea celuilalt. Scopul său este de a-l ajuta pe aproapele său în căutarea adevărului[157].

Aspirația spre absolut și teama de absolut

Omul Cabalei aspiră să cunoască esența lucrurilor, adevărul absolut. Din punct de vedere teoretic el nu atinge niciodată acest adevăr absolut, dar el îl percepe adesea prin simțurile sale. Totuși, el n-ar putea, nici n-ar vrea să descrie experiența sa, cum o fac anumiți mistici care aparțin altor religii.

Dacă se apucă de scris, din dorința de a instrui pe aproapele său în Tora, el este cuprins de grave temeri. Se teme să nu inducă în eroare, să nu confunde esențialul cu accesoriul. El se teme și de predarea orală a „cunoștințelor secrete" ale Cabalei. Astfel, un *țadik* al hasidismului recomanda unuia din discipolii săi să nu predea elevilor săi decât a șaptea parte din știința pe care ar vrea să le-o comunice.

Stăpânirea sigură, certă, a adevărului n-ar oferi o garanție a transmiterii sale exacte. Căci ar persista totdeauna primejdia ambiguității și a falselor interpretări.

Un *țadik* aparținând unei școli hasidice dintre cele mai riguroase își propusese să scrie o carte despre om, redusă la o singură pagină, deci limitată la ceea ce este esențial. El n-a putut să-și realizeze proiectul niciodată!

Din acest motiv s-a impus tradiția orală; Maimonide arată prin următoarele cuvinte cât de întemeiat este acest fapt: „Nici Talmudul, căpătat pe calea Tradiției (*hamekubal*), n-a alcătuit de la început o carte, căci o măsură înțeleaptă trebuia să permită religiei să evite capcana scrisului, în care ea a căzut ulterior. Orice scriere naște multiplicitatea, complexitatea opiniilor; ea duce spre îndoială. Erori involuntare se pot strecura în text, pot trezi controverse și duce la confuzie"[158].

Aceste considerații ale gânditorului raționalist se întâlnesc cu cele ale pătrunzătorului Rabbi Iosef Albo. Cu singura deosebire că acestea din urmă se extind și la Tora scrisă. Iată-le: „Orice vorbă scrisă este susceptibilă de două interpretări; una poate corespunde intențiilor autorului iar cealaltă să devieze de la ele. Din acest motiv, în clipa când a dat Tora lui Moise, Dumnezeu i-a indicat adevărate semnificații, pentru ca Tora lui Dumnezeu, binecuvântat-fie-El, să fie menținută integră și să fie înțeleasă în adevăratul ei sens. Astfel, ceea ce se denumește Tora orală este comentariul pe care Moise l-a transmis lui Iosua, iar acesta celor care i-au urmat. Acest comentariu nu poate fi scris, căci ambiguitatea textului ar cere un nou comentariu. Fiecare comentariu ar pretinde un altul, până la nesfârșit..."[159]

În *Mișne Tora*, Rambam și-a propus să condenseze în cea mai mare măsură posibilă vasta materie a Torei orale. El a degajat din diversele opinii controversate soluția justă; și a izbutit pe deplin.

Dar cabaliștii se tem de perfecție, de fixarea definitivă. Ei pun la îndoială mai degrabă îndemânarea autorului decât stângăcia lui. Ei se

tem de opera definitivă, instituțională, care ar face de prisos alte opere și de aceea se opun cu tărie elaborării unei lucrări asemenea *Mișnei Tora*. Cabala refuză orice sistem, pentru că refuză orice oprire, orice haltă. Ea vrea să-și continue drumul pentru a realiza un progres infinit.

Pe de o parte, prin Legea a cărei purtătoare este, prin experiențele pe care le oferă, prin învățătura sa de viață, Cabala consimte să slujească drept ghid; dar, pe de altă parte, ea cere omului, pelerin care își urmărește propriul scop, să știe să rezolve dificultățile sale particulare și să înfrunte primejdiile existenței sale. Omul are datoria să interpreteze legile, să aleagă exemplele care îi convin și să obțină cunoștințele de care are nevoie. Omul Cabalei unește legea impersonală cu conștiința personală.

Deci, înainte de toate, ceea ce este important să se stabilească în texte nu este adevărul absolut, universal — admițând că aceasta ar fi posibil — ci un adevăr parțial, relativ, un adevăr care să servească individului și care să-i fie aproape. Dar omul nu este în măsură să comunice altuia propriul său adevăr, nici să-l conceapă pe acela de care altul are nevoie. Întreprinderea pare deci imposibilă: de aceea *țadikimii* socotesc preferabil să lase aceasta pe seama generațiilor care vor urma. Neîndoielnic, experiențele lor vor fi mai bogate, orizonturile lor mai largi, preocupările lor mai noi. Lor le va reveni sarcina să scrie noi lucrări; dar, după avertismentul lui Rabbi Iosef Albo, ele vor trebui să evite comentariile prea numeroase[160].

Misticii evrei, îndeosebi hasidimii din ultimele două secole, aveau obiceiul să noteze „vorbele" lor, pe care le numeau *diburim* sau *divrei Tora* sau încă *Torot* (plural a cărui semnificație este mai puțin precisă decât cea a singularului Tora). În mintea autorilor lor, aceste scrieri nu reprezentau decât „punctele de plecare" ale unui lung parcurs spiritual. Astfel, un *țadik* al hasidismului, autor de lucrări foarte importante, pentru care era felicitat, a exclamat: „Dar acestea nu sunt lucrări, sunt doar introduceri!".

Misticii nu numai că sunt departe de a excela în compunerea de comentarii și de explicații halahice (*perușim*), dar chiar și comentariile și explicațiile operelor mistice însăși sunt lăsate în grija raționaliștilor și talmudiștilor. De exemplu, un comentariu al operei *Sefer Iețira*[161] a fost dat de Sa'adia Gaon[162]. *Sefer Iețira* și *Sifra di-țeniuta* au fost explicate de către Gaonul din Vilna, Rabbi Eliahu[163].

Smerenia savantului

Prima virtute a oricărui savant — fie că scrie sau nu — este modestia. Într-adevăr, în vasta literatură rabinică, modestia, chiar smerenia, sunt pretinse în mod constant de la orice savant. Căci, în lipsa lor, el și-ar pierde calitatea de *talmid haham*: știința comunicată fără modestie încetează să mai fie folositoare[164].

Smerenia omului care se consacră științei, *talmid haham*, se bazează pe teama de Cel Veșnic, pe sentimentul propriei sale ignoranțe față de Cel care știe totul. Dumnezeu, pe care savantul se străduiește să-l imite prin cunoaștere, dă El însuși exemplul modestiei. Omului care trebuie să-L recunoască, lui Moise, i se arată într-un simplu tufiș; poporului care trebuie să-L servească, lui Israel, El i se revelează pe un munte puțin înalt. Decalogul Său începe cu litera care are cea mai modestă valoare numerică: *alef*. Cât despre omul care s-a apropiat cel mai mult de Dumnezeu, el avea ca primă virtute modestia[165].

Dacă în Europa orientală a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, adepții hasidismului, mișcare de tendință mistică, se opuneau unor adepți ai *rabinismului* intelectualist, aceasta nu se petrecea din cauza unor probleme de interpretare a Legii; nu era vorba nici de o luptă între credință și Lege, căci credința și Legea erau comune ambelor tabere. Ceea ce *hasidimii* reproșau, adeseori cu vehemență, „adversarilor" lor, *mitnagdimilor*, era trufia pe care o manifestau unii rabini eminenți în temeiul realizărilor lor „literare".

Ba'al Șem observa că Satana se înfățișează, nu rareori — la autori de texte — împodobit cu veșmintele somptuoase ale gloriei... Ispita gloriei este absurdă: Dumnezeu n-a acordat omului decât un grăunte de știință și o scânteie de talent. Cu ce se poate mândri omul? Nerecunoscător, el ar vrea „să locuiască în aceeași încăpere cu Dumnezeu". Dar Dumnezeu răspunde că „nu este loc pentru El să stea împreună cu omul".

Multe temeri reține pe hasidimi de a scrie și a publica; de fapt nu numai hasidimii, dar și unii mitnagdimi, care sunt cu totul apropiați de dânșii prin acest ideal al modestiei: dovadă este cel mai vestit dintre dânșii, Gaonul din Vilna, care n-a consimțit să-și publice „Notele".

O operă primită favorabil de către cititor ar da autorului o încredere exagerată în capacitățile sale intelectuale. El ar ajunge să se creadă

aproape infailibil; mai mult decât atât, el n-ar urmări nemurirea cerească, ci o imortalitate întru totul pământească, cultivată de ființe nestatornice și trecătoare.

Un descendent al lui Ba'al Șem a mărturisit odată apropiaților săi că ar fi așternut bucuros în scris gândurile sale dacă ar fi fost sigur că nu are alt scop decât „plăcerea Creatorului său". Dar, neavând această certitudine, a renunțat la proiectul său.

Unii rabini hasidici, la imboldul maeștrilor lor, au acceptat să-și ardă lucrările. Era vorba, cel mai des, de comentarii halahice, așa cum a fost cazul în familiile hasidice din Kotk și din Gur, familii cu o formație intelectuală foarte avansată și cu un spirit puternic impregnat de scepticism. Unul din acești autori care, îndurerat, s-a supus poruncii maestrului său, a strigat, amintind de sacrificiul (*akeda*) lui Isaac: „Aduc jertfă ceea ce am mai scump: o parte din mine!"

Alți autori, mai puțin curajoși, care nu se puteau hotărî să se despartă de manuscrisele lor, cerură copiilor lor să le arunce în foc după ce ei se vor săvârși din viață.

Dacă austerul Rabbi Nahman din Bratlav[166] afirmă că a renunța să scrii o operă echivalează cu „a pierde un copil", faptul se explică prin aceea că, în optimismul său funciar, el se încredea în om și îl socotea în stare să nu se lase pradă orgoliului.

Dimpotrivă, cucernicii, umilii asceți care erau hasidimii din Germania medievală, își comparau lucrările — rezultate ale unei imense munci — cu un *korban*, o „jertfă" adusă pe altarul Sanctuarului, într-atâta credeau că dau o dovadă că sunt dezinteresați atunci când comunică și altora taine revelate — ziceau ei — de către cer[167].

Totuși, o convingere este comună tuturor acestor *talmidei hahamim*: anume, că nu există cărți mai bune decât copiii instruiți în Tora[168]. Într-adevăr, cum ar putea o carte garanta autorului ei o anumită supraviețuire? Cartea nu e înzestrată nici cu vorbire, nici cu putere de acțiune; în realitate, ea nu are viață. În timp ce viața copiilor continuă pe cea a părinților în măsura în care este orientată în aceeași direcție.

Și pentru hasidimii timpurilor moderne, care interpretează pasajul din Geneză care începe prin *Ze sefer toldot Adam*[169], „Iată cartea urmașilor lui Adam", adevărata carte o reprezintă „copiii omului"; căci ei poartă Tora în inimile lor și în felul acesta o comunică descendenților lor.

Transmiterea Torei este deci directă, personală; predarea ei este orală. Tora împrumută calea Tradiției. După Talmud, „întreaga Tora care n-a ieșit din casa părintească nu este o Tora adevărată"[170]. Fără Tradiție, nu există Tora. Într-adevăr, ea este învățată de către discipolii adunați la maestrul lor, a cărui locuință este calificată drept „casă părintească". Maestrul este un părinte spiritual. Discipolii aud vorbirea sa și urmează exemplul său viu (XVII).

Maestrul nu are timp să scrie; el predă și, în același timp, el trăiește opera sa; el luptă, alături de discipolii săi, pentru realizarea acestei opere. Maestrul se confundă cu învățătura sa. Discipolul ia parte la viața maestrului său: ei împart aceeași viață. Tora devine atunci mai mult decât un învățământ de viață, ea devine însăși viața. Maestrul, discipolul și obiectul predat formează, după expresia lui Maimonide, o unitate de viață. Dar viața poate fi ea fixată, formulată în scris? Desigur că nu. Acesta este motivul pentru care Rabbi Pinhas din Koreț a interzis discipolilor săi să aștearnă în scris învățătura sa, chiar după ce el va fi mort.

Talmidimii, „discipolii" mai multor rabini hasidici, au încercat să reconstituie, în parte, învățământul pe care l-au primit. Rabbi Aba, discipol al lui Rabbi Șimeon ben Iohai, a îndeplinit, la cererea maestrului său muribund, o muncă asemănătoare celei făcute, odinioară, de Baruh ben Neria, în timpul vieții lui Ieremia. În felul acesta părintele Zoharului a dezvăluit „tainele" sale fiului său, Rabbi Elazar, și discipolului său credincios Rabbi Aba, care stătuseră pe lângă el cu atâta devotament[171]. Rabbi Haim Vital[172] ne comunică învățătura maestrului său Rabbi Ițhak Luria; în timp ce Rabbi Ia'akov Iosef din Polonoje[173] ne informează despre învățământul lui Ba'al-Șem-Tov.

Câtă vreme maestrul trăiește, discipolii sunt antrenați în vârtejul studiilor lor. Abia după încetarea lui din viață pot ei să mediteze și să încerce a reconstitui învățământul său. Dar ei riscă o imensă decepție. Căci esențialul acestei învățături a fost „mistuit de foc" în contactul lor cu maestrul. „Fixarea" scrisă a înțelepciunii care le-a fost lăsată moștenire urmărește totuși să le permită să mențină legăturile cu defunctul, a cărui voce se aude, într-un fel, ca un ecou al textului. Fără îndoială „ceea ce se citește este trup și ceea ce se aude este suflet": ei nu ignoră acest lucru. Cu toate acestea, ei păstrează speranța de a auzi din nou, grație scriiturii, acea voce pe care au auzit-o odinioară.

Astfel, vocea maestrului n-a murit. Mai mult decât atât, ea ajunge la cei care n-au făcut parte din anturajul imediat al lui rabbi. După Talmud, „a relata un cuvânt în numele celui care l-a pronunțat înseamnă a contribui la mântuirea lumii". Căci înseamnă a munci pentru perfecționarea omului[174].

Tora oferă posibilitatea de a stabili raporturi cu lumea cealaltă prin menținerea legăturilor spirituale cu aceia care au părăsit lumea noastră[175]. „În clipa când comunici gândirea maestrului, trebuie să ți-l închipui prezent": această idee a persistat, la hasidimi, până în zilele noastre.

Când un discipol își ia sarcina să răspândească învățătura maestrului său, el îl cruță de dubla primejdie pe care o comportă redactarea propriei sale opere. Prima primejdie ar fi aceea de a o crede perfectă și definitivă; a doua — de a fi descurajat de imperfecția ei. Este adevărat că această învățătură transmisă prin discipol pierde din autoritatea sa. Cu toate acestea ea este o puternică mărturie a unei experiențe trăite în comuniune cu rabbi.

Personalitate și universalitate

Evreul caută să-și cunoască bine îndrumătorii spirituali, nu cu intenția de a-i venera, ci pentru ca gândurile și acțiunile lor să capete pentru el valoare de exemple. Cu cât se apropie mai mult de ei, cu atât dispare individualitatea lor, cu atât mai mult se confundă ei cu Tora pe care o învață, o predau și o practică. Dar Tora emană de la Dumnezeu. A te apropia de îndrumători înseamnă a te apropia de Tora și de Cel care este izvorul acesteia: „a primi fața Șehinei"[176]. Evreul trăiește în Tora; el viețuiește în Dumnezeu.

În ordinul *halahei*, în care răspunderile sunt foarte mari, date fiind consecințele practice, recompensa supremă care ar putea reveni unui rabin este ca părerea sa să fie stabilită în hotărâre, însă fără ca numele autorului să apară. „Rabbi (Iehuda ha-Nasi) aprecia justețea vorbelor lui Rabbi Meir, de aceea el le-a transmis în numele înțelepților — în general — ale *hahamimilor*"[177]; în felul acesta el le-a asigurat o autoritate aproape necontestată. În acest chip redactorul Mișnei și-a manifestat respectul față de Rabbi Meir. Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran

remarca acest fapt într-unul din studiile sale: în sprijinul observației sale, el invoca aserțiunea paradoxală a Talmudului după care se omite numele autorului unei legi religioase atunci când el a dat dovada unui devotament excepțional față de Tora: *Kol ha-moser ațmo la-mut al divrei Tora ein omrim halaha mișmo*[178].

Prin modestia, purtarea dezinteresată, viața sa de privațiune, Rabbi Meir meritase întru totul acest omagiu. Alți rabini eminenți au beneficiat de asemenea de o dovadă asemănătoare de respect[179]. Astfel a fost garantată perenitatea operelor lor fără ca numele lor să fie amintit. În felul acesta a fost evitată orice publicitate a persoanelor. De altfel, unitatea omului și a operei fusese deja împlinită în viața lor[180]. *Halaha* trăise în ei; ei aveau să supraviețuiască prin dânsa, astfel încât menționarea numelui lor pierdea orice rațiune. Căci personalitatea autorului depășise cadrul individualității sale; ea devenise universală grație operei lui.

În acest fel au fost instituite niște convenții curioase. Dacă o *halaha*, o „lege", este menționată în Mișna fără indicarea autorului, ea trebuie să fie atribuită lui Rabbi Meir (*stam mat-nine: Rabbi Meir*); dacă este întâlnit un citat al *Toseftei*, el trebuie raportat la Rabbi Nehemia; *Sifre* aparține domeniului lui Rabbi Iehuda; *Sifrei* revin lui Rabbi Șimeon; în fine, *Seder olam* — lui Rabbi Iosei.

Aceste personalități s-au identificat cu opera lor (XVIII), așa încât menționarea operei este suficientă pentru a aminti de autor. Autoritatea rabinului nu mai pare necesară, de vreme ce învățătura sa este deja acceptată. Când reputația sa se mărește, *halaha* se transformă în *minhag*[181], „cutumă" anonimă; ea se introduce în viața de fiecare zi. De altfel, numai o dată ce s-a stabilit în *minhag* capătă ea adevărata sa funcție de *halaha*. Ea devine un bun public. Universală, ea dobândește o valoare activă și creatoare.

Operele fundamentale ale iudaismului nu poartă pecetea unui unic autor. Biblia, Talmudul, Zoharul, marile midrașim n-au fost înfăptuite de un singur om. Însuflețiți de același spirit, de același ideal, autori din epoci diferite au contribuit la elaborarea unei opere colective, nici unul neputându-se mândri că el a creat-o în totalitate. Fiecare dintre ei s-a exprimat într-un chip personal, respectând totodată limbajul comun.

Primele lucrări individuale apar după „vârsta de aur" a producției literare evreiești, marcând declinul creației spirituale a poporului evreu: înainte, anonimatul ocrotea operele mari.

Până și azi dăinuie greutăți în a atribui unui anumit autor unele opere biblice foarte importante. Nu se știe nimic despre Iov. Identitatea sa, chiar existența sa, au fost puse la îndoială. (De altfel, existența unui Homer sau a unui Shakespeare nu este și ea aproape necunoscută?)[182]

Deci smerenia este încununată de glorie. Dar aceasta rămâne anonimă; ea este o povară grea pentru umerii unui singur om. Anonimatul ușurează obiectivarea operei și o apără de păreri preconcepute.

Idealul anonimatului; aportul generațiilor

Oamenii Cabalei tind către un ideal al anonimatului. Încă înainte de a-și compune lucrările, ei se gândesc cum să se elibereze de notorietatea care se leagă de ele. Desigur, un motiv este că ei vor să reziste trufiei, dar grija lor cea mai mare este soarta operei lor. Ei nu caută doar să atragă atenția: ei vor să-i și conducă pe oameni în acțiunile lor; căci ei speră să amelioreze pe semenii lor, *mezakim et ha-rabim*. Într-adevăr, când un suflet se încarnează într-o ființă omenească, el primește ca sarcină să se realizeze pe sine, muncind totodată pentru binele altuia.

Din acest motiv oamenii Cabalei aspiră să trăiască în operele lor, odată încheiată existența lor pământeană. Onorurilor deșarte, laudelor ipocrite ei le preferă viața creatoare, care continuă, după moartea lor, în viața altora.

Fie că scriu despre un subiect de ordin mistic sau despre un subiect de ordin raționalist, acești autori încearcă să-și ascundă numele în titlul lucrării lor. Uneori îl fac să dispară cu desăvârșire. Alteori îi dau o reprezentare simbolică, fie că-l scurtează, fie că stabilesc o corespondență între valoarea numerică a literelor cuprinse în titlu și cea a literelor numelui lor.

În acest chip, oamenii aceștia își suprimă „eul", *ețemul* lor, *ațmiut* al lor, pentru cauza *divrei Tora*. Sau, mai bine zis, ei nu-și anulează eul,

ei nu-l impun. Egoismul cedează locul unui larg altruism. Moartea nominală este urmată de o existență efectivă și profundă.

Prin aceasta ei imită exemplul divin. Căci Dumnezeu se revelează numai prin acțiunile Sale. Pornind de la aceste acțiuni degajăm noi numele Lui și atributele Sale. Dragostea sa este dezinteresată. El împarte neîncetat bunătatea Sa creaturilor Sale. Când, prin gura profetului Ieremia, El proferă amenințări către Israel, El exclamă: „M-au părăsit pe Mine și n-au păstrat Tora mea!"[183] Comentatorii Talmudului adaugă aceste vorbe: „Dacă m-ar fi părăsit doar pe Mine și ar fi păstrat măcar Tora mea"[184]. Căci Tora le arată drumul vieții! Dacă însuși Dumnezeu acordă mai mare importanță menținerii Torei decât slăvirii propriului Său Eu, — observă hasidimii —, cu atât mai mult oamenii au această obligație.

Două dintre cele mai ilustre autorități în materie halahică ce au existat în cursul ultimelor decenii, Rabbi Israel Meir ha-Kohen din Radin[185] și Rabbi Avraham Ieșaiahu Kareliț[186], sunt cunoscute în principal după titlul lucrărilor lor respective. Primul, în *Hafeț Haim* („Cel care vrea viața")[187], insistă asupra „purității gurii" și combate bârfa. Al doilea dă, sub titlul *Hazon Iș*[188] („Viziunea unui om"), o serie de comentarii asupra Talmudului și a diferitelor coduri religioase.

Evreul de rând ignoră până și denumirea acestor doi *țadikimi* (drepți) și *gheonimi* (glorii spirituale). Chiar cei care cunosc numele acestor doi înțelepți se abțin, în general, să le pronunțe atunci când evocă cu pioșenie memoria lor.

În acest fel scriitorii religioși au pregătit, în chip conștient, trecerea lor de la o stare personală, subiectivă, la o stare impersonală, obiectivă, de anonimat. Lucrările lor au fost puse la încercare: ele n-au fost acceptate din pricina prestigiului autorului care le redactase, ci au fost apreciate pentru conținutul lor.

„Învață adevărul la cel care ți-l spune", ne îndeamnă Maimonide[189]. Ceea ce contează este numai adevărul și comportarea dezinteresată a celui care îl exprimă.

Iată cum această tradiție eminamente personală care este Cabala, în care „maestrul este urmărit cu ochii"[190], spre a lua un exemplu de la el, este totodată o tradiție anonimă, în care maestrul este căutat în opera sa și în care discipolii se străduiesc să înfăptuiască prescripțiile consemnate într-însa.

Tradiția își obține prestigiul din anonimatul său și din universalitatea sa. Desigur, fiecare dintre maeștri își aduce contribuția personală, dar ceea ce prezintă interes pentru noi este înlănțuirea spirituală a generațiilor, contribuția lor globală. Firește, acest aport al generațiilor este sensibil mai ales în opera fruntașilor lor, care reflectă spiritul timpului.

Fiecare generație are problemele ei[191]. De aceea ea furnizează savanților săi și „dreptilor" săi propriile sale teme de meditație, propriile sale motive de acțiune, pentru că savanții și „drepții" vor purta răspunderea acestor acțiuni. De asemenea fiecare generație este cea care determină în special felul în care vor fi tratate subiectele.

Țadikul este „sufletul" generației sale. Dar și generațiile se întâlnesc în *țadik*, în cercetător, în maestru. Într-adevăr, „soarele unui înțelept nu apune înainte de a răsări soarele urmașului său". Sau încă, „un înțelept nu moare înainte ca altul să se nască"[192]. În felul acesta se stabilește o filiație de personalități reprezentative pentru timpul lor, care, toate împreună, formează Cabala.

Elementul personal al Cabalei

În pofida anonimatului Cabalei, se menține datoria evreului de a căuta contactul personal cu un maestru. „Caută-ți un rabbi!" îl îndeamnă Mișna[193]. Căci, pentru a deveni un *talmid haham*, un „elev al înțeleptului", nu este de ajuns să înveți Tora; mai trebuie și să îndeplinești un *șimuș talmidei hahamim*, un „stagiu pe lângă un maestru"[194], ale cărui gânduri și acțiuni trebuie observate pentru că sunt inspirate de principii nobile.

Frecventarea unui înțelept va permite elevului să-și desăvârșească formația intelectuală și — mai mult încă — formația morală. Câteodată, observarea actelor celor mai umile ale maestrului este mai importantă decât știința teoretică dobândită pe lângă dânsul. Asta este părerea lui Rabbi Șimeon ben Iohai[195], maestru al Zoharului, precum și a multor mistici evrei. Un *țadik* din epoca de glorie a hasidismului s-a dus să șadă la un rabin vestit „pentru a cunoaște felul în care își înnoda șireturile încălțărilor lui". Într-adevăr, modul de a gândi al maestrului

influenţează fiecare amănunt al comportării sale. Pentru a pricepe gândirea lui rabbi trebuie, înainte de toate, să-l imiţi în acţiunile sale.

Devekut, sau *dibuk*, termeni folosiţi de Cabala încă din vremurile biblice, servesc pentru a desemna nu numai „ataşamentul" omului faţă de Dumnezeu, ci şi ataşamentul faţă de *talmid haham*[196].

Potrivit unui mare discipol al lui Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov, evreul izbuteşte să se aşeze de Dumnezeu mulţumită ataşamentului său pentru *talmid haham*"[197]. Ataşamentul pentru *ţadik* nu trebuie să-l înlocuiască pe cel pentru Dumnezeu, ci pur şi simplu să-l înlesnească.

Scopul ultim rămâne deci ataşamentul faţă de Dumnezeu, care se manifestă prin imitarea lui Dumnezeu pe plan moral. Astfel, evreul nu reproduce actele rabinului pentru a se cruţa de un efort de imaginaţie, ci pentru a ajunge la o anumită înălţime spirituală.

Departe de a se interpune între discipolul său şi Dumnezeu, maestrul se preocupă să le înlesnească întâlnirea. Căci, oricât de înalt ar fi nivelul la care ar putea accede, el însuşi va fi totdeauna un simplu „elev", un *talmid haham*. El continuă, fără încetare, să înveţe; el îşi caută, pe bâjbâite, drumul său către Creator. El este, pentru discipolul său credincios, nu doar un ghid, ci şi un tovarăş de drum: maestrul şi discipolul înaintează, umăr la umăr, spre divin.

Ataşamentul pe care elevul îl simte pentru maestru nu are nimic în comun cu un „cult al personalităţii": este vorba de dragostea autentică a unui fiu pentru părintele său spiritual, dragoste care creşte mereu pentru a se transforma treptat într-o *hitkaşrut*, o „unire" strânsă a două suflete. Dar, şi atunci, privirile rămân îndreptate spre Dumnezeu. „În fapt, ce semnifică această poruncă: «Îl vei iubi pe Cel Veşnic, Dumnezeul tău?» Aceasta vrea să însemne că trebuie să răspândeşti iubirea pentru Creator". Tu înveţi la *talmidei hahamim* şi îi slujeşti. Dacă purtarea ta este loială, dacă vorbele tale sunt binevoitoare, se va spune despre tine: „Cât de plăcute sunt drumurile, cât de corecte sunt acţiunile acestui om care învaţă Tora!"[198]

Pentru început, Cabala stabileşte o relaţie între doi oameni: maestrul şi discipolul. Această relaţie se creează graţie vorbirii. (Hasidismul, acest aspect modern al Cabalei, este, aşa cum observă un istoric al acestui curent religios, Eliezer Steinman, un fel de *do-siah*, un „dialog" între rabbi şi credincios!)

Omul porneşte, înainte de toate, dialogul cu el însuşi; după aceea cu Creatorul său; în fine, cu aproapele său. Într-adevăr, Dumnezeu îl trimite pe om la un dialog cu un maestru, cu un „rabin în stare să-l scape de îndoială" şi să se întreţină cu el în Tora, pentru ca el să poată cultiva mai bine dialogul său zilnic cu aproapele său.

Acest dialog cu maestrul nu se dezvoltă în felul unei discuţii sofistice, în care maestrul şi discipolul îşi confruntă punctele de vedere asupra marilor probleme ale existenţei, cum făceau filozofii greci. Dialogul nu are nici un scop exclusiv practic, cum se petrec lucrurile la orientali, unde înţeleptul, indian sau chinez, dă sfaturi de viaţă celui care i le cere.

În Cabala, dialogul are intenţii personale şi, totodată, universale. El este alcătuit din „cuvinte ale Torei". Scopul său normativ se explică prin originile sale halahice. El este mânat de nevoi imediate şi personale şi este improvizat liber, spontan. Totuşi, el se bizuie pe principii solid fixate. Desfăşurarea sa este controlată de către halaha. În acest fel, nu există trecere de la libertate la dezordine; ceea ce este personal, în dialog, nu devine subiectiv.

Dialogul este deci liber, dar şi ordonat. El este personal, dar fără notă afectivă. El nu pierde din vedere obiectul său, sfârşitul la care trebuie să ajungă: el conduce la o acţiune bazată pe reguli. „Învăţământul, ne spune Rabbi Akiva, este important, căci duce la acţiune"[199].

Între cei doi parteneri există o legătură de ordin juridic, care, totuşi, nu este formală. Într-adevăr, ea ţine de principii superioare dreptului. Încă la originea sa, Cabala, universală, chiar cosmică, era întemeiată pe baze juridice: elementul practic ocupa un loc foarte important. De aceea, după Philon, pe bună dreptate Geneza este rânduită printre cele cinci Cărţi ale lui Moise: toate, fără excepţie, sunt pătrunse de un spirit juridic.

Dumnezeu prescrie legile Sale pe de o parte naturii, pe de alta omului. Desigur, omul aparţine şi el naturii; totuşi, se deosebeşte de dânsa. Cele două sisteme de legi sunt complementare: legile morale, proprii omului, sunt de neconceput fără legile naturale. Dumnezeu încheie un legământ cu natura, cu „pământul", şi un alt legământ cu omul. Legământul Său cu natura se sprijină pe o bază juridică.

Pergamentul ceresc este marcat de un „semn de legământ", de un *ot brit*, evocare a unui jurământ anterior[200].

Legământul care stabilește o legătură „verticală" între Dumnezeu și Israel, creează un alt legământ, „orizontal", între israeliții înșiși. Este un act de drept, confirmat în mai multe rânduri de către „jurământul" partenerilor, întărit de „solidaritatea" lor în cursul istoriei. Angajamentul este urmat de prescripții legale, de *halaha*, care se referă la puncte particulare.

Cabala și-a ales drept domeniu *olam ha-asiia*, „lumea acțiunii". Interesul său pentru lumea emanațiilor, a ideilor nobile, *olam ha-ațilut*, nu se menține decât în măsura în care aceasta din urmă, lumea teoriei, se apropie de lumea practicii. Preocupările sale sunt de ordin concret. Atenția sa se îndreaptă deci, înainte de toate, asupra *halahei*, care reglementează acțiunea.

Oricât de mult pare absorbit de problemele metafizice, cabalistul se interesează, de fapt, de *halaha*. Dacă este atras prea mult de lumea mistică, i se aduc reproșuri. Într-adevăr, „lumea materială a fost creată spre a fi locuită, nu spre a fi părăsită în deșert"[201]. Din acest motiv, ceea ce predomină în vasta literatură religioasă este elementul juridic: chestiunile de ordin practic au prioritate peste tot. Ele nu duc la nivelarea vieții de fiecare zi; dimpotrivă, ele servesc s-o ordoneze și s-o mențină în autenticitatea sa.

„Halaha" și „agada"

Acțiunea omenească, ce se desfășoară liber, este ghidată totuși de anumite principii venite dintr-o lume superioară. În tradiția evreiască, *halaha*, „legea", precede *agada*, „povestirea". În timp ce originile civilizației grecești se pierd într-un trecut de legende, de Epos, debuturile civilizației ebraice se află sub semnul Nomosului, al prescripției legale.

La început a fost *halaha*. Interpretarea care se referă la prescripțiile legale ale Torei scrise a fost inaugurată prin midrașul halahic. Din midrașul halahic s-a ivit midrașul agadic, narativ. Ulterior, acesta s-a dezvoltat într-o imensă literatură.

Trecerea de la midrașul halahic la midrașul agadic se face lesne. Cel dintâi studiază structura legii și posibilitățile sale de aplicare. Cel de-al doilea descrie aceste diverse feluri de aplicare. Deși este orientat spre acțiune, iudaismul „plasează teoria înaintea practicii, studiul înaintea aplicării". Desigur, „studiul este important căci el conduce la acțiune"[202]; dar în ceea ce o privește, acțiunea trebuie să rămână conformă cu studiul prealabil.

Cele două tipuri de midraș folosesc aceeași metodă logică de interpretare a textului sacru și procedează adesea prin analogie.

Cu toate acestea, în midrașul halahic, înlănțuirea este mai riguroasă. Ea nu este totdeauna ușor de urmărit. Așa încât intervine *agada* pentru a scădea tensiunea produsă de către *halaha*. Ea creează o adâncime. Dar subiectul pe care povestirea sau parabola îl expune rămâne foarte apropiat de subiectul care fusese tratat din punctul de vedere al *halahei*. Cele două genuri de interpretare sunt puternic legate între ele: imaginația se unește cu rațiunea.

Agada păstrează trăsăturile dezbaterii *halahice*. Savantul și profundul talmudist care a fost Gaonul din Rogaciov[203] a încercat să dezvăluie structura precisă, halahică, a uimitoarelor povestiri ale *agadei*, a căror însemnătate părea doar morală și filozofică.

În realitate, *halaha* și *agada* se împletesc și se completează[204]. Amândouă sunt normative: ele stabilesc reguli de viață. Dacă *agada* se adresează inimii omului[205], o face pentru a-l îndemna să „facă ceea ce este drept în ochii Săi", în ochii Celui Veșnic, adică ceea ce prescrie *halaha*. Dacă ne aplecăm cu atenție asupra povestirilor *agadei*, observăm cu uimire că sunt mult mai complexe decât păreau la prima vedere; la fel după cum părțile Bibliei socotite „ușoare" conțin, de fapt, aproape tot atâta profunzime ca și părțile considerate „dificile!"

Numeroase reflexiuni morale și considerații filozofice care, la o lectură superficială, ar fi considerate accesibile oricui, ascund gândiri foarte dense: halahiștii cei mai perspicace, misticii cei mai intuitivi au o părere identică în această privință.

În fapt, aceste considerații și aceste reflexiuni trebuie să fie atribuite, de cele mai dese ori, unor maeștri ai *halahei*, raționaliști și mistici în același timp, care au învățat „cuvintele lor de înțelepți în parabole și enigme". Ei își invită discipolii, actuali sau viitori, să sesizeze, dacă sunt capabili, adevărata lor intenție, descoperind ceea ce

ascund imaginile[206]. Chiar pe cale orală, ei n-au revelat semnificaţia povestirilor agadice decât savanţilor care le inspirau o încredere deplină.

Predarea *agadei* şi transmiterea tainelor sale mistice pretind precauţii mai mari decât predarea *halahei*, adică decât intepretarea strict logică a versetelor Torei. De la început *agada* cere o pregătire morală foarte riguroasă iar după aceea un efort intelectual la fel de important ca acela cerut de către demonstraţiile halahice[207].

Halaha şi *agada* formează un edificiu unitar, cum a căutat să dovedească Gaonul din Rogaciov, iar înaintea lui, Gaonul din Vilna, care consacrase acestui subiect eseuri disparate. Rav Avraham Iţhak Kook[208] a urmărit şi el să stabilească legătura între aceste două moduri de interpretare a Torei[209].

În realitate, *halaha* şi *agada* au un principiu comun, de ordin filozofic, agadic, şi un scop comun, practic: aplicarea ei[210]. Acest principiu este întâi enunţat sub o formă simplă, halahică, spre a putea fi înţeles şi aplicat de fiecare. Abia mai târziu este supus unei analize foarte temeinice, care ţine atât de *halaha* cât şi de *agada*, analiză urmată de sinteza finală, care nu face decât să reconstituie principiul comun original.

Agada este în slujba *halahei*. Ea uşurează omului simplu înţelegerea principiului halahic; ea îl atrage spre rigoarea Legii. „Nu disprețuiți parabola căci mulţumită ei omul poate pătrunde «cuvintele Torei», *divrei Tora!*"

Dar şi omului versat în *halaha*, *agada* îi aduce tot atât de multe cât şi omului simplu. Într-adevăr, demonstraţia seacă, pur halahică, bazată pe textul Torei şi pe raţionamentul logic, îşi găseşte ilustrarea în faptul pe care ni-l prezintă povestea.

În acest fel, Mişna, după ce a expus diferite puncte de vedere asupra aceluiaşi subiect, stabileşte părerea care i se pare cea mai interesantă, cu ajutorul unui „fapt". Povestirea unui „fapt" este menită să dovedească ideea că, la maestrul a cărui opinie a fost aleasă dintre toate, teoria se însoţeşte cu practica (XIX): el s-a identificat cu teza sa[211], căci ea corespunde convingerilor sale. „Povestea", *ma'ase*, este adesea urmată de prepoziţia *be*, „în": acţiunea nu este numai îndeplinită *de către* cineva, ea este îndeplinită *în* cineva[212].

De altfel, orice acţiune se leagă de un principiu, orice *ma'ase* — de o *halaha*. Faptul povestit îţi permite să te ridici la o idee, prin

asociaţie. Talmudul se exprimă în acest fel: *ra'a ma'ase ve-nizkar halaha*[213]; maestrul „a văzut un fapt şi şi-a amintit principiul".

Termenul „mekubal"

Ca regulă generală, Tradiţia se bazează pe o experienţă trăită: pe un fapt, fie văzut, fie auzit de un discipol la maestrul său, care poate fi chiar tatăl sau bunicul său.

Ceea ce înţeleptul a observat el însuşi, ceea ce a învăţat de la maestrul său, el transmite colegilor săi, în *ieşiva* (şcoală talmudică). *Kah mekublani*, zice el, „Aşa am primit". Tradiţia pe care o raportează are în principal ca obiect o *halaha*, o chestiune juridică; dar problemele de filozofie nu sunt, totuşi, evitate, în măsura în care ele au urmări de ordin practic[214].

Câteodată, înţeleptul care se face interpretul Tradiţiei nu utilizează forma verbală pură *kah mekublani*, ci forma substantivată *mekubal ani*. În felul acesta el îşi asumă pe deplin răspunderea pentru ceea ce transmite căci el afirmă că este cel care a „primit" şi atunci când nu se referă la un fapt trăit chiar de el.

Mekubal ani mi-pi... (Am primit din gura celor şaptezeci de Bătrâni...) declară Rabbi Şimeon ben Azai în Mişna. Sau încă: „Am primit (Tradiţia) de la Rabban Iohanan ben Zakai[215], care a auzit-o de la maestrul său, iar acesta a auzit-o de la maestrul lui; iar această transmitere s-a făcut încă de la Moise, începând cu cele petrecute pe muntele Sinai"[216].

Nu există Cabala fără experienţă. Dar aceasta nu este în mod obligatoriu de ordin „mistic". Ea este accesibilă tuturor. Desigur, ea poate lua un caracter mistic, fără ca prin aceasta să înceteze să fie „normală", naturală; mai ales, fără a devia de la linia prescrisă de către *halaha*.

Cucernicul Rabbi Hanina ben Dosa[217], foarte „versat în minuni", a obţinut odată, prin rugăciune, vindecarea unui bolnav. El a exclamat: *Kah mekublani*, „Iată tradiţia pe care am primit-o. Dacă pronunţ cu uşurinţă rugăciunea, ea va fi acceptată!" Rugăciunea şi modul său de efectuare rămăseseră normale. Intuiţia mistică pe care Rabbi Hanina o avusese cu privire la eficacitatea rugăciunii sale, intuiţie înrudită cu cea

a profeților, nu schimba nimic din natura acestei rugăciuni. Dar rezultatul obținut prin rugăciune a fost ceea ce a făcut dintr-însul un mistic veritabil[218].

De asemenea, când un înțelept informează despre o tradiție, în loc să spună: *Kah kibalti*... „Iată (tradiția pe care) am primit-o...", el preferă să zică: *Kah mekublani*, „În acest fel sunt primit (în Tradiție)".

Mai degrabă decât: *Mekabel ani*, „Primesc", el spune: *Mekubal ani*, „Sunt primit". Într-adevăr, el este „primit" în Cabala. El este impregnat cu ea. Este transformat prin ceea ce a văzut sau a auzit de la maestrul său. Nu numai că înregistrează faptele în memoria sa, dar el și le asimilează pe deplin. Tradiția este el: este „primit" în Cabala, căci face organic parte din ea. Termenul *mekubal*, utilizat de Mișna pentru a desemna pe maestrul care transmite și personifică o tradiție halahică, este tocmai cel pe care l-a ales literatura post-talmudică pentru a-l califica pe autenticul mistic evreu, pe adevăratul cabalist.

„Semiha": ordinație, impoziția mâinilor

Dubla valoare, rațională și mistică, a termenului *mekubal* apare încă din epoca lui Moise. Pentru ca un discipol să fie promovat la rangul de maestru, pentru ca el să primească autorizația de a preda Tora, de a conduce poporul și de a hotărî în orice materie, chiar penală, el trebuia, înainte de toate, să fi dovedit luciditate de spirit, *hohma*, în acțiune. (Iosua a dovedit-o deja cu prilejul explorării Canaanului![219])

Abia atunci se manifestă semnele mistice ale impoziției mâinilor. „Cel Veșnic îi zise lui Moise: «Apropie-l de tine pe Iosua, fiul lui Nun, om însuflețit de spirit și pune mâna pe creștetul lui. S-o pui în prezența întregii obști și să-i dai instrucțiunile în fața lor, așa îi vei da o parte din măreția ta pentru ca toată adunarea copiilor lui Israel să-l asculte»"[220].

Scopul ordinației este clar: este vorba de „a institui un șef asupra comunității, care să meargă totdeauna în fruntea ei și să-i dirijeze mișcările, pentru ca obștea Celui Veșnic să nu fie ca o turmă fără păstor"[221].

Deși ordinația trebuie efectuată în public, ea este de natură personală și mistică[222]. Într-adevăr, grație impoziției mâinilor, puterea spirituală a maestrului, sau cel puțin o parte din această putere (Moise

o primise direct de la Dumnezeu), este transmisă în chip secret discipolului[223].

La fel ca și harul divin, această favoare care este *semiha* trebuie să fie meritată. Dar acest merit nu poate fi totuși sesizat de inteligența omenească. Astfel vedem că, după o ordine aparent puțin „logică" și fără să țină seama de vârstă, Iacob și-a binecuvântat nepoții, înainte de a muri, prin impoziția mâinilor[224].

Maestrul care acordă binecuvântarea retrăiește propria sa experiență religioasă în Dumnezeu, în momentul când îl promovează pe discipolul său.

Impoziția se face pe capul discipolului, pe acea parte a trupului care adăpostește „sufletul inteligent". Desigur, acest suflet are deja propria sa experiență și propria sa personalitate. Totuși, maestrul îi transmite inteligența și personalitatea sa: „Dar Iosua, fiul lui Nun, era plin de spirit și înțelepciune pentru că Moise îi pusese mâinile pe creștet".

Discipolul devenit maestru se leagă, grație ordinației sale, de o Tradiție veche care urcă până la însăși principiile Cabalei, adică până la Dumnezeu: „și copiii lui Israel i s-au supus (lui Iosua), așa cum Cel Veșnic îi prescrisese lui Moise"[225].

Faptul că discipolul promovat maestru trebuie să urmeze o tradiție îndelungată și puternică nu-i micșorează însă spiritul de inițiativă. El își asumă propriile răspunderi în ce privește acțiunile. Într-adevăr, impoziția este îndeplinită prin mâini, aceste instrumente ale acțiunii omenești!

Prin faptul că este de acord să primească și să transmită Cabala, israelitul îl servește pe Dumnezeu, pe maestrul său, pe aproapele său și întreaga omenire. Când Moise a primit învățătura divină pentru a o comunica oamenilor, el stătea în picioare și slujea în fața lui Dumnezeu; și în prezent el continuă să se afle în aceeași postură, spun înțelepții lui Israel[226]. Opera lui Moise persistă grație Tradiției, și omenirea nu încetează să tragă foloase din ea.

„Cel Veșnic vorbea cu Moise față în față, așa cum un om vorbește cu altul; apoi Moise se întorcea în tabără. Dar Iosua, fiul lui Nun, tânărul său serv, nu părăsea interiorul cortului"[227]. Iosua îl servește pe maestrul său, își face ucenicia pe lângă el, pentru a deveni demn de ordinație când va sosi momentul.

Dar nici Moise, nici Iosua, nu capătă titlul definitiv „de servi ai lui Dumnezeu" înainte de a fi transmis puterea pe care o au urmașilor lor, înainte ca moștenirea lor să fi trecut efectiv în Tradiție; căci aceasta, ieșită din trecut, privește totdeauna spre viitor. În acest fel „servește" dânsa scopul pe care i l-a stabilit Autorul său divin. Abia după ce l-a promovat pe Iosua primește Moise cu adevărat titlul de „servitor al lui Dumnezeu": Iosua însuși, în plin exercițiu al funcțiilor sale, îl menționează ca având acest titlu. Cât despre Iosua, el este numit „servitor al lui Dumnezeu" după moartea sa, o dată ce succesiunea sa a fost transmisă Bătrânilor[228].

Impoziția mâinilor de către Bătrâni, *semihat Zekenim*, a păstrat în cursul istoriei caracterul mixt, atât imediat cât și simbolic, pe care l-a avut în vremurile biblice.

Scopul *semihei* este fără echivoc; el este totdeauna identic: a asigura grație învățăturii superioare a Torei, conducerea spirituală și, totodată, politică a poporului; dar, mai ales, a-i da judecători competenți[229].

Este important ca pregătirea candidatului la *semiha* să fie îndestulătoare. Serviciul îndeplinit pe lângă *talmidei hahamimi* nu trebuie să se mărginească la simpla observare a comportamentului lor, nici la o pură ucenicie teoretică. După Rași, discipolul trebuie să se străduiască să sesizeze argumentația logică, „justificarea" pe care maestrul își întemeiază tezele sale de *halaha*[230]. În plus, el trebuie să-și dovedească competența personală, capacitatea lui de a judeca.

Încă de la originile sale, Tradiția a făcut din aleșii săi conducători: înainte de toate maeștri, judecători și legislatori, asemenea lui Moise și Iosua. Succesorii lor au fost numiți *Zekenim*, „Bătrâni", printre care figurează profeții, în epoca Primului Templu. Urmașii lor, în epoca Celui de-al Doilea Templu, au fost *anșei Kneset ha-Gdola*, „membrii Marei Sinagogi" și mai ales membrii Sanhedrinului. După exemplul profeților, aceștia din urmă s-au opus stăpânirilor care nu respectau legea divină, Tradiția: ei erau adevărații purtători de cuvânt ai poporului. Numărul lor (șaptezeci, șaptezeci și unu sau șaptezeci și doi) corespundea numărului Bătrânilor care îl asistaseră pe Moise[231].

Membrii Marelui Sanhedrin aveau sediul în *lișkat ha-gazit*, „Cabinetul de gazit" care aparținea domeniului sfânt al Templului din Ierusalim și care era foarte frecventat de către popor.

Discuțiile lor se refereau la interpretarea Torei și chiar la subiecte de ordin politic și administrativ. Ele erau publice, deoarece se întemeiau pe Tora, iar Tora este patrimoniul comun al poporului evreu. Revelarea ei pe muntele Sinai avusese loc în fața întregii adunări a Israelului. Tora continua să iradieze în operele pe care „inițiații" le îndeplineau pe muntele Sion, în văzul și cu știința tuturor.

Fariseii, *perușim*, „separați", autenticii reprezentanți ai Sanhedrinului, aparțineau tuturor straturilor populației. Totuși, în majoritate, proveneau din familii modeste. Chiar mai mult decât profeții, ei au reușit să facă din Tora moștenirea poporului întreg. Acești „mistici" nu se retrăgeau decât rareori din societate pentru a discuta despre „tainele" lumii, adică despre misterele Realității[232].

De la originile iudaismului și până în secolul al IV-lea al erei creștine, continuarea Cabalei pe cale personală a fost asigurată grație *semihei*. Oamenii cărora ea le-a fost acordată uneau tendințele active cu tendințele contemplative ale iudaismului: ei armonizau limpiditatea rațională cu puritatea mistică a Torei.

În secolul al XVI-lea, Rabbi Ia'akov Berav[233] a avut inițiativa (XX) să reînnoiască folosirea *semihei* la Safed, în Galileea: el a acordat-o lui Rabbi Iosef Karo, acestui ilustru codificator al vieții religioase care a fost, în același timp, un profund mistic. Karo a acordat-o apoi lui Rabbi Moșe Alșeh[234], comentator mistic al Bibliei. Acesta a transmis-o lui Rabbi Haim Vital, al cărui maestru, Rabbi Ițhak Luria, condusese școala cabalistică din Safed. Rabbi Haim Vital a fost ultimul care s-a bucurat de acest privilegiu, căci el nu și-a ales nici un succesor.

În prezent, când Statul evreu este restaurat (din 1948), au fost făcute propuneri în vederea constituirii unui nou Sanhedrin[235], ceea ce ar implica reluarea *semihei*. Stabilirea unei autorități rabinice centrale ar trebui să permită să se rezolve, pe plan juridic religios, un număr de probleme ridicate de crearea unui Stat evreu modern și de civilizația tehnică actuală. Aceste propuneri n-au fost totuși reținute de somitățile rabinice, grijulii să prezerve autoritatea personală a maeștrilor Torei, în așa fel încât să nu sufere presiunea evenimentelor politice și a organismelor statale.

Ceea ce este considerat astăzi ca *semiha*, se reduce la o diplomă rabinică scrisă; totuși, prin aceasta Tradiția nu este întreruptă. Ea

continuă de la persoană la persoană, de la maestru la discipol; valoarea sa creatoare, halahică și mistică, nu se micșorează.

Tradiție și inovație

Îndată după ce și-a înclinat capul în timpul când a primit *semiha*, discipolul și-l ridică din nou. Primul său gest semnifică respectul față de trecut; cel de-al doilea — conștiința prezentului.

Masora, sau „transmiterea" Cabalei, îi acordă acesteia puterea unei legi. Dar ea se întemeiază pe *emuna*, „credință". Cabala aduce mărturia Revelației. Această Revelație nu se consumă până la capăt în focul mistic al unui eveniment de excepție: ea continuă să rămână inepuizabilă și prezintă rațiunii posibilități infinite de cercetare.

Oricât de universală este rațiunea, prin caracterul său „logic", matematic, ea este totuși individuală. Raționamentele sunt particulare; mai mult decât atât: ele sunt influențate de un număr de împrejurări istorice.

De vreme ce nu numai credința, dar chiar și rațiunea conține multiple virtualități, *semiha* oferită discipolului, departe de a împiedica dezvoltarea lui intelectuală, nu trebuie decât să-i servească drept „sprijin". Maestrul reprezintă, în ochii elevului său, „suportul", *semiha*, pe care i-l dă trecutul[236].

O pietate în întregime filială îl leagă pe discipol de maestrul care l-a dirijat. Gratitudinea pe care o resimte nu se datorează numai moștenirii pe care a primit-o, dar și — chiar în măsură mai mare — încrederii ce i s-a arătat. Un vast domeniu neexplorat se întinde în fața lui: „Părinții noștri, exclamă el, ne dau destul spațiu pentru ca noi să ne valorificăm capacitățile!"[237]

În pofida adâncului său respect pentru trecut, Cabala nu se complace într-o atitudine statică. Ea îl zvârle pe om în mișcarea perpetuă a timpului. Trecutul se prelungește în prezent, fără a se repeta totuși; clipa este unică, prin omul care o trăiește, prin evenimentele care se produc în ea; niciodată n-a fost, niciodată nu va fi ceva asemănător.

Dar înțelepții au înconjurat cu „îngrădituri" aceste domenii atât de vaste pe care le transmit urmașilor. De fapt, acest imens câmp de cercetare pe care îl oferă Tora este limitat prin prescripții foarte precise,

hotărâte de înțelepți. Cu toate acestea, barierele, îngrăditurile, stabilite de rabini, nu sunt obstacole de netrecut. Ele nu opresc desfășurarea gândirii, nu închid calea unor inițiative individuale îndrăznețe. Aceste îngrădituri pot fi mutate după nevoile generațiilor; totdeauna ele trebuie să răspundă exigențelor momentului.

„Barierele" și „îngrăditurile", *ghedarim* și *seiaghim*, ridicate de înțelepții lui Israel nu schimbă preceptele Torei. Sunt hotare, limite, care nu privesc decât modul de aplicare a poruncilor Bibliei. Fixarea lor s-a făcut ținând cont de constantele naturii omenești, dar și de manifestările sale particulare, locale și momentane.

Măsurile luate tind să prevină eroarea și păcatul. Ele întăresc prohibițiile stabilite în Tora, fac mai puțin accesibil „fructul oprit". Dar nu împiedică bucuria consumării „fructelor îngăduite", de care este plină lumea. „Cele mai frumoase fructe..., ți le-am păstrat, iubitul meu!" exclamă autorul „Cântării Cântărilor"[238].

Fariseii, atât de des acuzați că mențin și ridică bariere de legi, sunt de fapt adevărații înnoitori ai Torei; dar ei nu reformează Tora. Ei nu îngreunează realizarea mițvoturilor, ci le acordă deplina lor valoare. Astfel Sabatul — această „oază de lumină" —, departe de a fi o simplă zi nelucrătoare, o zi de sărbătoare oarecare, devine, pentru ei, o zi sfântă, de intensă spiritualitate.

Desigur, fariseii aspiră și ei la veșnicie. Mai mult decât atât: ei știu să-i dea o prefigurare în această lume. Dar ceea ce ei știu mai ales, este să trăiască în prezent: ei păstrează sensul realului și al progresului.

Dimpotrivă, saduceii și caraiții, conservatori fără discernământ ai legii ancestrale, păstrători ai literei moarte, plătesc aceasta cu tributul petrecerii lipsite de rațiune. Din cauză că aplică cu încăpățânare doar litera Scriiturii, Sabatul a redevenit la ei ceea ce fusese la Babilonieni: o zi de doliu și de privațiuni.

La fel ca și profeții, înaintașii lor, fariseii se inseră într-un moment al istoriei; dar ei izbutesc să facă clipa asemenea eternității, insuflându-i o spiritualitate profundă.

Ei aplică disciplinat mițvoturile, dar interpretează liber textele biblice: chiar recomandă interpretarea liberă. Confundați fie cu esenienii, fie cu hasidimii sau cu alte grupe, ei n-au încetat, până în zilele noastre, să sublinieze actualitatea Torei.

Auguste Comte se plângea că „cei vii au fost totdeauna, și din ce în ce mai mult, dominați de cei morți"[239]. Cabala, însă, nu este întreținută de trecutul mort; ea cere să fie cultivată de cei vii. Omul Cabalei nu se crede obligat să urmeze orbește exemplul părinților săi: el se bucură de o deplină libertate de judecată.

Și Descartes susține că „trebuie, o dată în viață, să te desprinzi de toate părerile pe care le-ai primit și să reconstruiești din nou, și de la temelie, întreg sistemul cunoștințelor tale".

Omul Cabalei „ține faptele părinților săi în mâini"[240], el le ține puternic, cu tărie; el le socotește adevărate deoarece i-au fost date de Tradiție, dar le supune criticii spiritului său care își exercită liber prerogativele[241]. El imită aceste fapte dacă merită să fie imitate; altfel, le respinge. Strămoșii n-au dreptul să-i înrâurească propria viață decât în măsura în care au înfăptuit cu demnitate sarcina pe care le-a dat-o Dumnezeu. „La început, strămoșii noștri au fost idolatri, exclamă evreul cu prilejul mesei pascale, dar în prezent Dumnezeu ne cheamă să-L slujim"[242]. În fapt, ar fi nedrept ca păcatele părinților să apese asupra copiilor lor[243].

Omul Cabalei acceptă cu credință și recunoștință istorisirea „faptelor divine" pe care i le raportează Tradiția. Deși nu are nici o îndoială în privința adevărului lor, el le examinează cu grijă, le verifică cu ajutorul rațiunii, spre a le cunoaște în toată precizia și originalitatea lor și să sporească, în acest fel, certitudinea pe care o avea deja.

Valoarea „zilei de astăzi"

În concepția evreiască despre Dumnezeu, Tora și om, accentul este pus, într-un chip cu totul particular, asupra zilei prezente, „ziua de astăzi". Înțelepții lui Israel au comentat îndelung următoarele câteva versete biblice: „*În această zi*, Cel Veșnic Dumnezeul tău îți recomandă să execuți aceste diferite legi și porunci; te vei strădui deci să le respecți din toată inima și din tot sufletul tău. Tu l-ai slăvit (*he-emarta*) *astăzi* pe Cel Veșnic, tu ai făcut în așa fel ca el să-ți vorbească... Făgăduind să-l accepți ca fiind Dumnezeul tău, să mergi pe căile Sale, să respecți legile Sale, preceptele și poruncile Sale și să asculți cuvântul Său, Cel Veșnic te-a slăvit (*he-emirha*) la rândul Său, El a făcut în așa fel ca tu să-I

vorbești, chemându-te să fii poporul Său ales, așa cum El ți-o anunțase, și să respecți toate poruncile Sale"[244].

Înțelepții evrei au reliefat, în aceste cuvinte ale Bibliei, caracterul imediat al poruncii divine, exigența promptitudinii pe care această poruncă o comportă. Revelația se produce chiar astăzi; ea se manifestă prin Legea pe care Dumnezeu o propune israelitului. Acesta o acceptă după un dialog schimbat liber cu Creatorul său. „Stă scris în Tora: «Tu l-ai interpelat (*he-emarta*) pe Dumnezeu și Dumnezeu te-a interpelat pe tine astăzi (*he-emirha*)». Astfel noi am jurat Celui Sfânt, binecuvântat-fie-El, că nu-l vom schimba cu alt Dumnezeu și El ne-a jurat că nu ne va schimba cu altă națiune"[245].

Acest dialog întemeiat pe o ofertă și o acceptare, urmat de un jurământ reciproc bazat pe Tora, nu s-a produs doar cu un singur prilej[246]. El se reînnoiește de fiecare dată când israelitul simte nevoia unei întâlniri cu Absolutul. Această întâlnire va determina modul său de viață în perioada următoare.

Încă și astăzi evreul trăiește Revelația, simte că se află față de Dumnezeu, primește mesajul Său, îl acceptă și se angajează să-l respecte. Dumnezeu care i Se revelează astăzi israelitului este același Dumnezeu care s-a revelat odinioară strămoșilor săi; Tora pe care el o oferă este chiar aceea pe care El a înfățișat-o pe muntele Sinai. Totuși revelația este mereu nouă și diferită. Căci omul care o trăiește este altul. „Eu sunt Cel Veșnic. Eu nu mă schimb; de aceea voi, copiii lui Iacob, n-ați fost nimiciți"[247].

Cel Veșnic nu se schimbă în esența Sa. Cât despre Israel, el continuă să trăiască: se menține de-a lungul generațiilor în vreme ce copiii săi se succed pe rând. Fiecărui israelit Dumnezeu îi apare diferit. Raporturile Sale cu fiecare evreu sunt individuale, unice, istorice. În relațiile Sale cu oamenii, Dumnezeu capătă numele de HaVaIah, nume revelator al evoluției sale în Timp: *haia, hove ve-iihie* semnifică, într-adevăr, „El a fost, El este și El va fi".

Tora rămâne neschimbată. Dar ea apare sub un unghi diferit fiecăruia dintre noi, căci fiecare om o privește cu ochii săi și în lumina istoriei sale. „Astăzi, Cel Veșnic, Dumnezeul tău, îți recomandă să practici regulile acestea"; „ele să fie, în toate zilele, noi în ochii tăi, ca și cum ți-ar fi fost poruncite chiar în această zi"[248]. În ebraică, cuvântul *haiom*, „ziua", semnifică și „în această zi". Căci fiecare zi trebuie să fie

considerată de către om ca singura zi în care el există cu adevărat, în care el este în stare să realizeze ceva. Zilele care au trecut nu-i mai aparțin; zilele care vor veni îi vor aparține oare vreodată?

Din acest motiv, omul Cabalei se socotește născut chiar în această zi. El descoperă Tora și lumea cu un ochi proaspăt, le consideră ca miracole reînnoite. Mai mult decât atât: în timp ce ia cunoștință de Tora și de lume, el își apropie Tora și lumea în care trăiește și, creîndu-și-le astfel, se creează pe sine.

Când devine conștient de propria sa viață — și aceasta se petrece în fiecare zi din nou —, omul Cabalei cere o Tora pentru a o valoriza. În această clipă îi este oferită Tora „cerească", „veche", în întreaga ei prospețime, de către *Atik Iomîm*, „Străbunul Zilelor", care i se înfățișează în tinerețea sa strălucitoare. Evreul Îl salută și Îl „binecuvîntează" pentru că „El ne-a dat (odinioară) Tora de adevăr, și că, mulțumită acestei Tora, El a sădit printre noi viața veșnică". Dar, încă, îl laudă pe Dumnezeu care îi „dă (astăzi) Tora".

Revelația se produce pentru fiecare, în particular, ținând cont de „puterea" sa intelectuală și de capacitățile sale de înțelegere. Cât despre Revelația comunitară, sinaitică, ea este amintită de sărbătoarea *Șavuot*. Această solemnitate care celebrează promulgarea Legii este desemnată, în textele liturgice, prin „timpul în care noi *am primit* Tora noastră". Într-adevăr, observă Rabbi Menahem Mendel din Kotk[249], fiecare dintre noi o primește separat și personal. De altfel, chiar Talmudul se complace în a se întreba asupra datei la care Tora a fost promulgată[250].

Tora pe care israelitul o primește și și-o apropie, pe care o cultivă în toată puritatea sa divină, dar o și aplică, cu toate puterile sale omenești, devine Tora sa[251]; Dumnezeu i-o cedează. Ea l-a avut pe Dumnezeu ca autor inițial. Dar de îndată ce omul se ocupă de ea în chip dezinteresat, o învață și o aplică zelos, din dragoste care nu urmărește răsplată (*li-șmo*: pentru numele Său), trebuie considerată ca și cum omul a „făcut-o". „Acela care aplică Tora și o înfăptuiește cu adevărat are dreptul să socotească că el însuși a redactat-o și a promulgat-o pe muntele Sinai!"[252]

Omul care dispune de Tora va fi în stare „să-și recreeze" lumea, „să se recreeze" pe sine însuși[253]. Dumnezeu a creat lumea „uitându-se la Tora"[254], prescriind lumii idealurile conținute în Tora; recreându-se, omul se obligă să urmeze și el idealurile conținute în Tora... Fără

îndoială, el rămâne și va rămâne totdeauna o ființă creată, care se recunoaște „a fi fost făcut" de Autorul a tot ce există; dar, conștient de a fi „făcut după chipul lui Dumnezeu", el știe că Dumnezeu i-a acordat puterea de a crea, și dreptul la titlul suprem de creator.

Dumnezeu a creat lumea materială pentru ca Tora să fie îndeplinită: „Dacă n-ar fi existat Tora, exclamă înțelepții Talmudului, cerurile și pământul n-ar fi subzistat"; într-adevăr, stă scris: „Dacă Eu n-am făcut legământul cu ziua și cu noaptea, dacă Eu n-am stabilit legi ale cerurilor și ale pământului, atunci Eu voi respinge pe urmașii lui Iacob și ai lui David, servul meu..."[255].

Israel și, după exemplul său, omenirea întreagă, au drept sarcină să transforme lumea într-o Tora, așa cum cer hasidimii[256]. Când îndeplinește Tora, israelitul formează un microcosmos, el părăsește starea de *natura naturata* pentru a intra într-o fază dinamică de *natura naturans*. El începe prin a se crea pe sine însuși, prin a deveni personal o Tora, în care natura nu s-a pierdut, ci se valorizează deplin. Nu spuneau oare hasidimii despre rabbi al lor, care le servea drept ghid, că este o adevărată Tora, un Sefer Tora, un Sul Sfânt? Exemplul lui Israel va da roade: el va fi urmat de alți oameni. Treptat, ansamblul creaturilor nu va mai forma decât o singură Tora.

Dacă revelația nu s-ar produce în toate zilele, lumea ar dispărea repede. Căci existența lumii nu este posibilă decât prin prezența permanentă de *țadikimi*, de „oameni drepți", cel mai adesea de „oameni drepți ascunși", al căror număr poate să nu depășească cifra de treizeci și șase... Acești *țadikimi* cheamă revelația Torei, a acestei Tora pe care ei o merită și cu care se identifică[257].

În clipa când a apărut primul om drept, lumea s-a angajat în faza sa istorică. De atunci țadikul a devenit răspunzător de menținerea vieții în lumea istoriei. Țadikul constituie temelia acestei lumi[258]. Dacă ar dispărea și ultimul om drept, lumea și-ar pierde coeziunea și s-ar întoarce la „haosul" din care a ieșit, la *tohu va-bohu* original, la starea de natură, aistorică[259].

Dar ea va fi scoasă încă o dată din haos printr-un act de creație divină. Atunci un om drept va sesiza sensul și însemnătatea acestei creații reînnoite. El va introduce lumea într-un nou ciclu istoric și o va menține, mulțumită unui efort mereu susținut, pentru a o identifica cu Tora.

Unul dintre cei mai autentici reprezentanți ai mișcării intelectuale și morale *Musar*, Rabbi Simha Zisl — ale cărui afinități profunde cu hasidismul mistic sunt neîndoielnice, deși el nu le mărturisește — a scris următoarele rânduri: „Evreul trebuie să-și închipuie că n-a văzut și n-a auzit nimic, că el s-a născut în această zi... Chiar de acum are el datoria să deosebească binele de rău... Vorbele Torei trebuie să fie pentru el noi, ca și cum le-ar auzi astăzi pentru prima dată"[260].

Orice israelit trebuie, cel puțin o dată în viața sa, să primească personal Tora și s-o adopte. Nu trebuie să se mulțumească cu Tora pe care Tradiția și învățământul părinților și maeștrilor săi i-o pun la îndemână. El este chemat să trăiască propria sa revelație. Fiecare evreu are obligația (formală) să scrie el însuși Sefer Tora al său, „Sulul său al Torei" deși părinții îi lasă unul; căci este spus: „Și acum,scrieți, pentru voi, această cântare". În acest fel, fiecare israelit va putea descoperi și realiza propria sa Tora, o va putea studia și pricepe[261].

Revelația directă, personală, pe care evreul trebuie s-o simtă cel puțin o dată în viața sa, se poate reînnoi, dacă el o merită, în toate zilele. Ea își va păstra prospețimea originală și individualitatea. Revelația este resimțită diferit de fiecare om. „Aceași hrană trezește gusturi neasemănătoare la cei care o savurează"[262].

Nimeni nu poate descrie, în chip obiectiv, ceea ce a trăit în decursul revelației. Toate raționamentele folosite rămân personale. Numai muzica ar putea satisface dublei exigențe de individualitate și de universalitate. Un cuvânt ebraic unic, *ta'am*, „gustul", a cărui primă semnificație este de ordin fiziologic, exprimă atât „argumentul" logic cât și „accentul" muzical, destinate să traducă situația omului care se află angajat în fața lui Dumnezeu[263].

În timp ce simte *ta'am*, prezența lui Dumnezeu care i-a dăruit în mod miraculos viața și Tora, israelitul înțelege și *ta'am*, „sensul" acestor daruri, „intenția" pe care o urmărește donatorul: să fie secondat în opera sa[264]. Evreul realizează atunci propriul său miracol, el se creează pe sine, creează Tora, creează lumea. El unește cele trei creații într-o sumă, care constituie lumea Torei, lumea istoriei.

NOTE

1. Cf. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Ihut, 5, 6. (Vezi și *Kesef Mișne et Lehem Mișne ad loc*); Hilhot Mamrim, I, 3.
2. Cf. RAMBAM, Introducere la Mișna; *idem*, Introducere la Mișne Tora.
3. Cf. G.G. SCHOLEM, *Originile Cabalei*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
4. Mișna Kidușin, IV, 14; TB Ioma, 28, *b*; Zohar, III, 276, *b*; Raia mehemna, Tețe; Gen. r., 49; 64; Sefer ha bahir, 192. A se vedea p. 10; cf. TB Nedarim, 32; Gen. r., 19; Zohar Hadaș, Toldot, 26. Cf. Rabbi Iosef ROSEN, op. cit., I, Geneza, Ierusalim, 1960, p. 51 sqq.
5. TB Nedarim 32; Gen. r., 19; Zohar Hadaș, Toldot, 26.
6. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Avodat Kohavim ve-Hukoteiem, I, 3.
7. Cf. Zohar, I, 94, *a*; II, 175, *b*; Cf. TB Sota, 10, *b*; Zohar, I, ed. Margaliot, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1956, p. 528.
8. Cf. Gen. r., 2, 3; Exod r., 2, 3; Nu. r., 15, 9; Zohar, I, 140, *b*; RAMBAM, Mișne Tora, Hilhot Iesodei ha-Tora, VII, 9; *idem*, *More nevuhim*, II, 29, 45.
9. Cf. Exod, 19, 19; Deuteronom, 13, 19.
10. Cf. Geneza, 8, 16; Cf. TB Sanhedrin, 56, *b*; Zohar, I, 35, *a*; III, 111, *b*.
11. Cf. Zohar, III, 107, *a* — 107 *b*.
12. Cf. TB Sanhedrin, 98, *a*; TB Arahin, 15, *a*; Zohar, I, 61, *b*; 113, *b*; 117, *b*; 119, *a* etc.
13. Cf. Zohar, III, 126, *b*, Raia mehemna Naso.
14. TB Suka, 45, *b*.
15. Exod, 19, 6, Mehilta; Zohar, III, 34, *b*.
16. TB Meghila, 28, *b*; Nida, 73, *a*; cf. Gen. r., 5, 7; Pesikta sut., Gen. 3.
17. Introducere la Mișna; Introducere la Mișne Tora.
18. Ghedaliahu ALON, *Toldot ha-Iehudim be-Ereț Israel bi-tekufat ha-Mișna veha-Talmud*, 2 vol. Ed. Ha-kibuț ha-meuhad, 1953-1956. Idem, *Mehkarim be-toldot Israel bimei Bait-Șeni ube-tekufat ha-Mișna veha-Talmud*, 2 vol. Tel Aviv, 1958.
19. Geneza, 32, 29; cf. Gen. r., 78, 6.
20. Cf. TB Haghiga, 14, *a*; Sabat, 63, *a*; Zohar, III, 269, *a*; Avot de Rabbi Natan, 1; 2.
21. Cf. Avot, III, 13; Mehilta, Bo, 6; Sifrei Deut., 16; TB Moed Katan, 5, *a*; RABBI MEIR SIMHA COHEN, *Meșeh Hohma*, Ierusalim, 1954, p. 164.
22. TY Șekalim, V, 1.
23. Exod, 31, 18; Deuteronom, 9, 10; TB Meghila, 19, *b*.
24. Rabbi la'akov Moșe HARLAP, citat în „Sinai", Ierusalim, Elul, 5718 (1978), p. 221.
25. TB Sabat, 88, *b*; Zohar, II, 146, *a*.
26. TB Sanhedrin, 88, *b* etc.
27. Mișne Taanit, II, 1; TB Sota, 37, *a*; RAȘI, ad Bava Kama 2, *b*.
28. RAMBAM, Comentariu al Mișnei, Kelim, XVII, 2.
29. Cf. TB Roș ha-șana, 19, *a*; Taanit, 17, *b*.
30. TB Kereitot, 13, *b*.
31. Deuteronom, 6, 4.
32. Deuteronom, 11, 13; TB Berahot, 13, *a*; TB Ioma, 86, *a*; Zohar, III, 108, *a*; 138, *b*.
33. Proverbe, 1, 8; cf. TB Sabat, 119, *b*; Roș Ha-șana, 25, *a*; Bava Meția, 59, *b*; Baba Batra, 110, *a*.

34. Cf. TB Berahot, 13, *a*, 15, *a*.
35. Avot, VI, 5.
36. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 2.
37. TB Bava Batra, 14, *a*, şi RAŞI, ad loc; RAMBAM, Introducere la Mişna; Sefer ha-Miţvot, II; Comentariu al Mişnei, Kelim, XVII, 12; Zohar, II, 90, *a*.
38. Cf. TB Sanhedrin, 110, *a*; TY Eruvin, I, 1; Iore Dea, 242.
39. 50-135.
40. Deuteronom, 10, 20; TB Pesahim, 22, *b*; Cf. Zohar, I, 132, *b*. Cf. TB Bava Kama, 42, *b*. Cf. şi TY Berahot, IX, 5; TY Sota, V, 5.
41. Mişna Şekalim, V, 1. A se vedea comentariu *ad-hoc*.
42. Cf. Geneza, 6, 9; Gen. r., 30, 11.
43. TB Berahot, 19, *b*.
44. TB Horaiot, 13, *b*.
45. TB Sabat, 30, *b*.
46. TB Berahot, 28, *b*.
47. Cf. Avot, III, 3; TB Berahot, 6, *a*; Bava Meţia, 59, *b*; Tanhuma ad Şemot; Cf. Exod r., 2, 2; Zohar, II, 5, *b*; cf. Zohar, I, 120, *b*; 134, *a*; II, 2, *b*; 82, *a*; III, 114, *a-b*; cf. TB Meghila, 29, *a*; cf. Zohar, II, 200, *a*.
48. 1873-1934.
49. Cf. TB Berahot, 4, *a*; 31, *b*; 48, *b*; 60, *b*; Eruvin, 17, *a*; Iosua, 28, *a*; Ta'anit, 27, *a*; Ievamot, 79, *a*; Bava Kama, 81, *a*; Sanhedrin, 19, *b*; Makot, 23, *b*; Avoda Zara, 36, *b*; Gen. r., 10, 26; 63, 76; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 29.
50. Cf. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 1.
51. TB Ioma, 28, *b*; Sifrei, ad Deuteronom, 33, 10; Tanhuma ad Ekev.
52. Cf. TB Ghitin, 60, *b*; Gen. r., 60; TB Haghiga, 6, *a*; Exod r., 41.
53. 30, a.H.-10 p.H.
54. Secolele I-II.
55. Sanhedrin, VIII, 2; RAMBAM, comentariul Mişnei Kelim, XVII, 12; Sefer ha-Miţvot, II.
56. TB Makot, 23, *b*.
57. TB Ghitin, 60, *a*.
58. Zohar, II, 200, *a*; cf. Zohar, I, 48, *b*, 49, *a*.
59. Cf. Tikunei Ha-Zohar, Tikun 30.
60. TY Haghiga, I, 8; Cant. r. 1.
61. Nehemia, 8, 7-8.
62. TB Ievamot, 109, *b*.
63. Cf. RABBI IAAKOV BEN AŞER, *Teor*, Orah Haim, 179.
64. 20 a. Cr.-40 p. Cr.
65. Cf. Philon, *Migr.*, 89-93.
66. Cf. Esther STAROBINSKI-ŞAFRAN, Introducere la *De Fuga et Inventione* de Philon din Alexandria, Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 45 sqq.
67. Versiunea septanţilor a fost compusă în secolul al III-lea înainte de Cr.
68. Cf. G. ALON, *Mehkarim betoldot* Israel (Studies in Jewish History, in the times of the Second Temple, the Mishna and the Talmud), I, Hakibuţ Hameuhad Publishing House, Tel-Aviv, 1957, p. 83-114.
69. Exod r., 47; Tanhuma, ad Kitisa; cf. TY Pea, I, 1; RAŞI, ad Ghitin, 60, *b*.
70. Cf. Eliezer STEINMAN, *Şaar ha-hasidut*, p. 36.

71. Pesikta rabbati, 5; cf. MAHARŞA, ad Berahot, 58 şi Eruvin, 21; Exod r., 19; Nu. r., 14.
72. Cf. Zohar, I, 79 *a*; 218, *b*.
73. Cf. Zohar, III, 111, *b*, Raia mehemna, Be-har; Zohar, I, 154, *b*.
74. Cf. Zohar, III, 62, *a*; 228, *a*.
75. Geneza, 5, 1; Gen. r., 24, 5.
76. Cf. TB Meghila, 26-27.
77. Cf. RAŞI, ad Avot 1, 6.
78. Midraş Tehilim 19; Exod r., 5, 22.
79. TB Avoda Zara, 18, a.
80. Cf. TB Ghitin, 56, b etc.
81. Începutul secolului al XIII-lea.
82. Cf. RABBI IEHUDA HE-HASID, *Sefer Hasidim*, ed. Margaliot, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1964, p. 230; cf. *idem*, op. cit., p. 80. A se vedea idem, op. cit., p. 497, 501.
83. Meghilat Ta'anit, VII.
84. Cf. TB Makot; 22, *b*; Zohar, III, 87, *b*; TY Meghila, IV, 1; Moed Katan, III, 1.
85. Iore Dea, 282; cf. MAHARAL DIN PRAGA, *Derașot* (Predici), p. 46.
86. Cf. Rabbi Iosef KARO, *Şulhan Aruh* Iore Dea, 281.
87. 1, 5.
88. 24, 12.
89. 15, 34.
90. TB Ievamot, 24, *a*.
91. Cf. Sifrei, ad Deuteronom, I; RAŞI, ad Temura, 16, *a*; TY Roş ha-şana, III, 5; Tosafot, ad Kareitot, 14, *b*; Nu. r., 19; Rut r., 2; Tanhuma, ad Hukat.
92. Psalmi, 1, 2; TB Kidușin, 32, *a*-32, *b*.
93. TB Menahot, 29, *b*.
94. TB Meghila, 32; Berahot, 3, *b*; TY Berahot, I, 1; Zohar, I, 92, *a*; 178, *b*; 206, *b*.
95. TB Eruvin, 54, *a*; Zohar, III, 39, *a*; cf. TB Haghiga, 12, *b*; RAŞI, Zohar, II, 134, *a*; MAIMONIDE, *More Nevuhim*, II, 8.
96. Cf. Geneza, 2 ,16; Exod, 20, 1; Mehilta; cf. Lev. 1, 1, Sifra.
97. TB Kidușin, 30, *a*; Haghiga 15, *b*; cf. TY Şekalim, V, 1; TB Sota, 15, *a*.
98. Nehemia, 8, 7, 8; Ezra, 7, 11.
99. TB Sanhedrin, 21, *b*; TB Sota, 13, *b*.
100. TB Temura, 14, *b*.
101. Iov, 11, 9; Tanhuma, ad Noah.
102. TB Ghitin, 60, *b*.
103. Citat *in* Oţar ha-tefilot, Vilna, 1923, p. 282; cf. Zohar, III, 132, *b*.
104. Cf. TB Makot, 11, *a*; Zohar, III, 132, *b*.
105. Exod, 20, 1, Mehilta.
106. Cf. Exod, 30, 31; Levitic, 9, 3; 24, 15; Numeri 18, 26; 27, 8.
107. Numeri, 22, 35; cf. Thr. r., Petihta, 2; Exod r., 27, 8, cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 343, 434; RABBI NAFTALI IEHUDA BERLIN (Ne Ts IV) DIN VOLOJIN, *Haamek Davar*, III, Vaikra Ierusalim, 1958, p. 6, 61, 86, 120.
108. Cf. Avot, III, 8; TB Menahot, 99, *b*.
109. Cf. RAŞI, ad Bava Meţia, 33, *a*.
110. Psalmi 119, 126; cf. TB Berahot, 34, *a*.
111. TB Temura, 14.

112. TB Hulin 95, *b*; Ketubot 49, *b*; 69, *a*.

113. Ieremia, 36, 4-5.

114. *Mavo ha-mikra*, Sefer şeni, mahadura reviit Ed. Kiryat Sefer, Ierusalim, 1955.

115. TB Avoda Zara, 10, *b*.

116. TB Nedarim, 41, *a*.

117. RAŞI, ad TB Ghitin, 60, *b*; cf. TY Ievamot, XII, 6. A se vedea şi I. J. WEINBERG, *Mekorot ha-Mişna ve-dereh sidura*, în Şai le-Ieşaiahu, Tel-Aviv, 1956, p. 76.

118. Cf. Tosefta Zavim, I, 5; Kelim, XXX, 4; TB Ioma, 14, *a*; 16, *a*; Horaiot, 13, *b*; Zerahim, 67, *b*; Cant. r., 8, 1; Eccl. r., 6, 2; 12, 8. A se vedea şi RAV ŢAIR (Haim Cernovitz), *Toldot ha-halaha*, vol. I, New York, 1945, pp. 3-4.

119. Cf. Reuven MARGALIOT, *Iesod ha-Mişna vea-rihata*, Mosad Harav Kook, Iersalim, 1956; Henoch ALBECK *Mavo la-Mişna* (Introducere la Mişna), Mosad Bialik, Ierusalim, Dvir, Tel-Aviv, 1959.

120. TB Sabat, 118, *b*; Sota, 49, *b*; Ghitin, 59, *a*; Bava Meţia, 85, *a*; RAMBAM, Introducere la Mişna.

121. Avot, IV, 13; TB Bava Meţia, 33, *b*.

122. TB Ketubot, 63, *a*; Bava Meţia, 33, *a*; 85, *a*; TY SAbat, XV, 1.

123. Cf. Hanoch ALBECK, *Mavo la Talmudim* (Introducere la Talmud, Babilonean şi Ierusalmitean), Dvir, Tel-Aviv, 1969.

124. TB Haghiga, 12, *a*; Zohar, III, 257, *a*.

125. Cf. Geneza, 2, 16; TB Sanhedrin, 56, *b*; Zohar, I, 35, *b*; 36, *a*; III, 111, *b*.

126. Cf. Levitic 27, 34; Numeri, 36, 13; cf. Exod, 15, 25.

127. TY Pea, II, 4, cf. TY Meghila, IV, 1; Lev r., 22, 1.

128. Cf. TB Bava Meţia, 85, *b*; TB Temura, 16, *a*. Cf. TB Eruvin 54, *a*; Eccl. r., 19, 12; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 4.

129. Cf. Geneza, 34, 7; Numeri, 23, 21; Deuteronom 17, 4; 22, 21; 25, 7; 25, 10; 34, 10; Iosua 7, 15; Judecători 20, 6; 20, 10; I Samuel 9, 9; II Samuel 13, 12; II Regi 5, 8; Ieremia 29, 23; Rut 4, 7; 4, 14.

130. TB Ioma, 67, *b*.

131. Deuteronom 1, 5.

132. Nehemia 8, 8.

133. Levitic, 23, 40; cf. TB Suka, 35, *a*. De adăugat: cf. Lev. r., 30, 14.

134. Exod, 21, 24; Levitic 24, 20; Deuteronom, 19, 21; TB Ketubot, 38, *a*; Bava Kama, 84, *a*; RAMBAM, Introducere la Mişna; *Mişne Tora*, Hilhot Hovel Umasik, I, 5-6.

135. TB Ioma, 28, *b*.

136. TB Berahot, 4, *b*; Eruvin, 21, *b*; Avoda Zara, 27, *b*; TY Sanhedrin, XI, 4 etc.

137. Cf. TB Makot, 22, *a-b*.

138. TB Sota, 16, *a*; RAŞI ad locum.

139. TB Taanit, 17, *b*; Roş-ha-şana 19, *a*.

140. Cf. TB Makot, 23-24; Suka, 42, *a*; Cf. TY Berahot, I, 5; Nu. r., 13, 15; Zohar, I, 24, *a*; II, 90, *b*; RAŞI ad Exod, 24, 12.

141. Deuteronom, 6, 4-10; 11, 13-22; Numeri, 15, 37-41; TY Berahot, I, 5; Tamid, V, 1; TB Berahot, 12, *a*; Menahot, 99, *b*; Zohar Hadaş, Ahrei, Midraş ha -ne'elam; Tanhuma ad Kedoşim, cf. Zohar, I, 24, *a*; II, 90, *b*; III, 268, *a*; Nu. r., 13, 15; Tanhuma, Kedoşim, 3.

142. Geneza, 4, 15; Zohar, I, 36, *b*.

143. Geneza, 9; cf. Gen. 9, 4-5; TB Sanhedrin, 57, *b*; 59, *b*; TB Bava Kama, 91, *b*; Sifra Şemini; Gen. r., 34, 18-19.

144. Exod, 34.

145. TB Meghila, 14, *a*; Nedarim, *22 b*; cf. TY Meghila, I, 5; Eccl. r., 3, 12. Cf. şi Exod, r. 14, 22; Gen. r., 9, 6; Tanhuma, Şemini, 8; Tavo, 3; Zohar, I, 71, *b*; 56, *a*; cf. şi TB Sanhedrin, 56, *a-b*; Gen. r., 16, 9; Zohar, I, 27, *b*; 35, *b*.

146. TY Meghila, I, 5.

147. TB Sabat, 30, *b*; Avot de Rabbi Natan, 1; Lev. r., 28.

148. TB Meghila 14; Cant. r., 4, 22; Eccl. r. 1, 30.

149. TB Eruvin 21, *b*.

150. Cf. TY Kelaim, IX, 3; Sabat, XVI, 1; Taanit, I, 1; TB Berahot, 23, *a*; Ghitin, 60, *b*; Sanhedrin, 57, *b*; Temura, 12, *b*; RAŞI, ad Sabat, 96, *b*.

151. Cf. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Kiduşe ha-hodeş, XVII, 24; *More Nevuhim*, II, 11; Rabbi Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, IV, 30, 31.

152. Cf. Zohar, III, 149, *b*.

153. Secolul al XIII-lea.

154. TB Berahot, 31, *b* etc.

155. Finele secolului al XVIII-lea. „Cuvintele" sale se află reunite în *Likutei Moharan* (Varşovia, 1924).

156. TB Sabat, 105, *a*.

157. Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAŢLAV, *Likutei Moharan*, Ierusalim, 1969, I, p. 107, *b*.

158. MAIMONIDE, *More nevuhim*, I, 71.

159. Rabbi Iosef ALBO, *Ikarim*, III, 23.

160. Cf. Tosafot, ad Kidušin, 45, *b*; ROCH, ad Sanhedrin, IV, 6.

161. „Cartea Creaţiei" este una din cele mai vechi scrieri mistice evreieşti.

162. 882-942.

163. Cf. J. WEINSTOCK, op. cit., p. 81-105.

164. Cf. TB Eruvin, 55, *a*; Tanit, 7, *a*; Nedarim, 55, *a*.

165. Cf. TB Sota, 5, a; Nu. r., 13, 5; Zohar, *I, 260*, b; *Haşmatot*, ed. Margaliot, Mosad Harav Kook, Ierusalim 1956; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Ruah Haim* asupra Avot, I, Ierusalim, p. 38.

166. 1771-1810.

167. Cf. RABBI IEHUDA HE-HASID, *Sefer Hasidim*, ed. Margaliot, p. 351-352. Cf. Zohar, III, 46, *b*; Rabbi David Halevi SEGAL, *Turei Zahav*, Şulhan Aruh, Orah Haim, 545, 13.

168. Cf. TB Bava Batra, 116, *a*; Zohar, I, 48, *a*; Tikunei Zohar, Tikun 6; cf. TB Ioma, 86, *a*; TB Avoda Zara, 5, *a*; Zohar, I, 90, *a*; 115, *a*; 187-188, 228, *b*; III, 57, *a*; 115, *b*.

169. Geneza, 5, 1.

170. TY Sabat, IX, 1.

171. Zohar, III, 287, *b*-288, *a*.

172. 1543-1620. Rabbi Haim VITAL este autorul lui *Sefer Eţ haim* (Varşovia, 1891); Rabbi Haim VITAL, Eţ Hahaim, cu comentariul lui Rabbi Iehuda Halevi ASHLAG, Ierusalim, 1930, Londra, 1967.

173. Mort în 1782. Rabbi IA'AKOV IOSEF din Polonoje este autorul lui *Sefer Toldot Ia'akov Iosef* (Koreţ, 1780).

174. Avot, VI, 6; TB Meghila, 15, *a*.

175. Cf. TB Ievamot, 97, *a*; Sanhedrin, 90, *b*; Zohar, II, 134, *b*; Raia mehemna, Teruma; cf. şi *Şaarei Zohar*, de Rabbi Reuven MARGALIOT, Hoţa'at Mosad Ha-Rav Kook, Ierusalim, 1956, p. 136; cf. Tanhuma, Ki tisa 3. Cf. TY Şekalim, II, 5.

176. TY Eruvin, V, 1l; cf. Zohar, III, 265, *b*.

177. TB Hulin 81, *a*.

178. TB Bava Kama, 61, *a*; a se vedea şi Şe'elot u-teşuvot ha-Rebaz, p. 9, de Rabbi Bezalel Ze'ev ŞAFRAN (1866-1929).

179. Cf. TB Bava Meţia, 60, *b*; Sanhedrin, 66, *a*; RAŞI ad Bava, 33, *b*; TY Nida, III, 4.

180. Cf. Gen. r., 43, 4.

181. Masehet Sofrim, XIV, 13.

182. TB Bava Batra, 15, 16; Zohar, II, 53, *a*; 166, *a*; III, 131, *a*.

183. Ieremia, 16, 11.

184. TY Haghiga, I, 7; Petihta Thr. r., 2.

185. 1838-1933.

186. Mort în 1953.

187. Cf. Psalmi, 34, 13.

188. Cf. Isaia, 1, 1.

189. Introducere la „Cele opt capitole".

190. Cf. Isaia, 30,20.

191. Cf. TB Sanhedrin, 38, *b*; Avoda Zara, 5, *a*.

192. TB Ioma, 38, *b*; Gen. r., 1, 2; Eccl. 1, 10; cf. Zohar, I, 28, *e*.

193. Avot, I, 16.

194. TB Hulin, 44, *b*; TB Berahot, 47, *b*; TB Sota, 22, *a*.

195. TB Berahot, 7, *b*.

196. Cf. Deut., 11, 22; 13, 5; TB Ketubot, 111, *b*; TB Sota, 14, *a*; Zohar, I, 144, *b*; RAMBAM, *Sefer ha-Mitvot*, miţva 6; *idem*, *Mişne Tora*, Hilhot Talmud Tora, VI, 1.

197. *Toldot la'akov Iosef*, p. 72.

198. Deuteronom, 6, 5; TB Ioma, 86, *a*.

199. TB Kiduşin, 40, *b*.

200. Geneza, 9, 13; cf. Isaia, 54, 9.

201. Isaia, 45, 18; cf. TB Sabat, 33, *b*; Zohar, I, 72, *b*; 199, *b*; cf. TB Berahot, 35, *a-b*.

202. TB Meghila, 27, *a*; Bava Kama, 17, *a*; Hakdamat Tikunei ha-Zohar, 6; Zohar, Tikun, 52, 60; 70.

203. 1858-1936.

204. Cf. TB Haghiga, 14, *a*; Gen. r., 66, 4; cf. şi H.N. BIALIK, *Kol Kitvei H.N. Bialik*, Dvir, Tel-Aviv, 1949, p. 207-213; Harav A.I.H. Kook, *Igrot Hareia*, I, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961, p. 126.

205. Mehilta, ad Beşalah 15, 26; cf. TB Sabat, 87, *a*; Haghiga, 14, *a*; Zohar, II, 79, *b*.

206. TB Eruvin, 21, b; *Zohar, I, 135, a*; III, 50, *b*; Cant. r., 1.

207. Cf. Zohar, I, 86, *b*; 234, *b*; II, 81, *a* etc.; cf. TY Pesahim, V, 3; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Şulhan Aruh Harav*, Hilhot Talmud Tora, II,12.

208. 1865-1936.

209. Cf. RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Igheret Hakodeş, cap. XXVI, p. 288; Harav A.I.H. Kook, *Orot Hakodeş*, I, p. 25.

210. Cf. Sifrei, Deut. Ekev, 11, 22; Tana devei Eliahu, 2.

211. Cf. TY Nida, II; Rabbi I. Landau ŢELAH, ad Berahot, 3, *a*.

212. Suka, II, 1 etc.; TB Sabat, 147, *a*, Pesahim, 51, *a*; Suka, 36, *b*, Beţa, 20, *a*; Menahot, 35, *a* etc.

213. Cf. TB Pesahim, 66, *a*, Sanhedrin, 82, *a*.

214. TB Pesahim, 66, *a*; Sabat, 119, *b*; Berahot, 10, *a* etc.

215. Secolul I.

216. Iadaim, III, 5; IV, 2; cf. Mişna Iadaim, III, 5; IV, 2, 3; Eduiot, VIII, 7; Pea, II, 6.

217. Secolul I.

218. TB Berahot 34, *b*; cf. Mişna Berahot, V, 5; Zohar, III, 228; *a*; 102, *a*. Cf. TB Taanit, 25, *a*.

219. Numeri, 14, 6; cf. TB Ioma, 76, *a*.

220. Numeri 27, 18-20; cf. TB Bava Kama, 92, *b*; TB Bava Batra, 75, *a*; TB Sanhedrin, 105, *b*; Nu. r., 11, 16; Nu. r., 13, 19.

221. Numeri, 27, 16-17-18; 27, 23.

222. Cf. Zohar, II, 86, *b*; III, 220, *a*.

223. Cf. TB Bava Batra, 75, *a*; Tikunei Zohar, Tikun, 13; cf. Mişna Sanhedrin, I, 3; Tosefta Sanhedrin, I, 1; TB Sanhedrin, 13, *b*; TY Sanhedrin, I, 3; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Sanhedrin, IV, 1; cf. Nu. 27, 18-20; Nu. r., 21, 16.

224. Cf. Geneza, 48; cf. TB Menahot, 93, *b*; Zohar, III, 119, *b*.

225. Cf. Tikunei Zohar, Tikun, 13. Deuteronom, 34, 9.

226. Cf. TB Sota, 13, *b*.

227. Exod, 33, 11; TB Menahot, 99, *b*.

228. Deuteronom, 34, 5; Iosua, 1, 1; 1, 13, 15; 8, 34, 33; 11, 12; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2, 4 ,5; 24, 29-31. Cf. Exod, 14, 31; Nu., 12, 7; Malahia, 3, 22. Cf. Gen. r., 94, 5; Gen. 31, 42; 32, 10; RAŞI, ad Gen. 31, 42.

229. TB Sanhedrin, 3, *b*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Sanhedrin, IV, 11; Cf. TB Ievamot, 64, *b*; TB Ghitin, 6, *a*; TB Bava Meţia 84, *b*.

230. RAŞI, ad Berahot, 47, *b*; ad Sota, 22, *a*; cf. TB Pesahim, 66, *a*.

231. Numeri 11, 16; TB Sanhedrin, 2, *a*; 16, *b*; TY Sanhedrin, X, 1; Zohar, II, 51, *b*; 251, *a*; III, *a*; Raia mehemna, va-ikra; cf. TB Meghila, 17, *b*; TY Berahot, II, 4; TY Meghila, I, 5; cf. S.B. HONIG, *Sanhedrin ghedola* Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961.

232. Cf. Louis FINKELSTEIN, *The Pharisees*, I, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1962, p. 73-81 etc.

233. 1474-1546.

234. 1508-1600.

235. Cf. Alexandru ŞAFRAN, în *Mahbarot*, anul IV, nr. 2, Paris, ferbuarie 1949; Rabbi I.L. ha-Kohen MAIMON, *Hiduşe ha-Sanhedrin bi-mdinatenu ha-mehudeşet*, Hoţaat Mosad Ha-Rav Kook, Ierusalim, 1951; dar şi Alexandru ŞAFRAN în *Iediot Aharonot*, nr. 9916, Tel-Aviv, 15, 9, 1964, p. 14-15.

236. Cf. TB Bava Meţia, 84, *b*; TB Nedarim, 49, *b*.

237. TB Hulin, 7, *a*.

238. Cântarea Cântărilor, 7, 14; TB Eruvin, 21, *b*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, V, 2; cf. Mehilta, 130, 6; Sifrei, Deuteronom 16; RAŞI ad TB Suka, 28, *a*.

239. *Sistem de politică pozitivă*, t. II, cap. I, Catehism pozitivist, 1852, p. 29.

240. TB Berahot, 7, *a*.

241. Cf. Abraham ibn EZRA (1092-1167) Comentariu ad Levitic, 18, 30.

242. Cf. TB Pesahim, 116, *a*.

243. Ieremia, 31, 29; Ezechiel, 18, 2; Thr. 5, 7; cf. Zohar, II, 92, b.

244. Deuteronom, 26, 16-18; Cf. TB Eruvim, 27, *a*; RAŞI ad Deut. 26, 16; 6, 6.
245. TB Ghitin, 57, *b*.
246. Cf. Sifrei, ad Va-etanan, piska, 33.
247. Malahi, 3, 6; cf. Zohar, I, 99, *b*.
248. RAŞI, ad Deuteronom, 26, 16; cf. TB Berahot, 63, *b*; Zohar, III, 69, *a*; 179, *b*; Cf. Tanhuma, Tavo, 1. Cf şi TB Berahot, 21, *b*; TB Moed Katan, 15 *a*; TB Kidușin, 30, *a*; RAŞI, ad TB Berahot, 20, *b*.
249. Mort în 1859.
250. TB Sabat, 86, *b*; 88, *b*; Zohar, III, 281, *b*.
251. Cf. TB Avoda Zara, 19, *a*.
252. Cf. TB Sanhedrin, 99, *a*; Tanhuma ad Tavo, 3.
253. Zohar, I, 4, *b*; 8, *a*; II, 198, *a*; 113, *a*.
254. Gen. r., 1; Zohar, I, 5, *a*; cf. MAIMONIDE, *More nevuhim*, II, 6.
255. Ieremia, 33, 25; TB Pesahim, 68, *b*; Zohar, I, 24, *b*-25 *a*; Nedarim, 32, *a*; cf. Zohar, II, 200, *a*; III, 73, *a*.
256. Cf. Zohar, I, 47, *a*.
257. Cf. TB Suka, 45,*b*; Zohar,I, 105, *b*; Cf. TB Sanhedrin, 97, *b*; TY Avoda Zara, II, 1, Gen. r., 35, 2; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 21; cf. TB Hulin, 92, *a*.
258. Prv. 10, 25; Zohar, I, 3, *b*; 82, *a*; 105, *b*; 208, *a*; cf. Tanhuma, Niţavim 1.
259. Cf. Zohar, I, 76, *b*.
260. Cf. RABBENU BAHIA IBN PAKUDA, *Hovot Halevavot*, Şaar Heşbon Hanefeş, 23, 24 (*Datoriile inimei*, Porticul examenul conştiinţei).
261. Deuteronom, 31, 19; TB Sanhedrin, 21, *b*; cf. Menahot; 31, *b*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Sefer Tora, VII, 2.
262. Cf. TB Eruvin, 54, *b*; cf. Zohar, II, 198, *a*; III, 110, *b*; Lev. r., 35, 6; Tanhuma, Tavo, 1.
263. Numeri 11, 8; Geneza, 27, 4, 7, 9, 14, 31; Terumot, VIII, 2; Bikurim, I, 2; Mişna Şevuot, IV, 3; V, 2; Temura, III, 5; Menahot; IV, 3; TB Behorot, 57, *b*; Psalmi 119, 66; Proverbe, 26, 16; Iov, 12, 20; TB Meghila, 3, *a*; Nedarim, 37, *a*; Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, IV, 6; Abraham ibn EZRA, Comentariu ad Geneza, I, 1; cf. Rabbi Iosef ROSEN, *Ţafnat Paaneah*, II, Exodus, Ierusalim, 1961, p. 81-82.
264. Cf. Zohar, I, 61, *a*; II, 32, *b*; *Sefer hasidim*, 14; *Sidur Tefila le-ha-Gra* (Ordinea rugăciunilor, după Gaon Rabbi Eliahu din Vilna), Ierusalim, 1895, p. 57; Cf. TB Sanhedrin, 99, *b*; Zohar, II, 198, *a*; III, 103, *a*.

CAPITOLUL AL DOILEA

ISTORIE, NATURĂ ŞI TORA

Reînnoirea lumii şi a Torei

Dumnezeu a creat lumea; mai mult decât atât, El reînnoieşte mereu actele primei creaţii[1]. Creatorul nu se mulţumeşte să-şi menţină opera: El adaugă, fără încetare, elemente noi. Deci reînnoirea nu se datorează unei simple voinţe de a conserva, ci unei voinţe de creaţie efectivă. În natură, ca şi în morală, sunt repetate fenomene vechi, cu caracter general şi sunt introduse şi altele, noi, particulare. Fizica şi biologia actuale confirmă această afirmaţie.

Când îşi face rugăciunile de dimineaţă şi de seară, evreul „îl binecuvântează pe Cel Veşnic care creează luminile" sau „care face să apară noaptea". La ceremoniile de căsătorie, evreul adresează laude lui Dumnezeu care „l-a creat pe om după chipul Său", ca tip al speciei. Dar el îşi sfârşeşte rugăciunea slăvind pe Cel care „îl creează pe om", căci permite unirea unui bărbat cu o femeie, pereche de viitori părinţi. În acelaşi spirit, atunci când ia parte la citirea Torei, israelitul mulţumeşte lui Dumnezeu „că a dat Tora obştei lui Israel" şi Îi mai mulţumeşte pentru că „îi dă (în prezent) Tora".

Între crearea şi recrearea lumii, pe de o parte, crearea şi recrearea Torei pe de altă parte, există o corespondenţă directă[2]. Lumea şi Tora sunt oferite omului;pentru a începe, Israel este chemat să reliefeze armonia care există între ele[3].

Comunitatea de soartă existentă între lume şi Israel apare cu claritate chiar în Biblie. Literatura rabinică subliniază şi ea identitatea dintre Israel şi Tora. Iată unele mărturii împrumutate din tradiţia liturgică: După ce, la slujba de dimineaţă, l-a lăudat „pe Dumnezeu care creează luminile", evreul Îi adresează mulţumiri pentru că „El a acordat lui Israel Tora Sa"; el „binecuvântează pe Cel Veşnic care, în iubirea Sa, alege (acum) pe poporul său, Israel". Când, la slujba de seară, israelitul „l-a lăudat pe Cel Veşnic care face să apară noaptea", el Îi mulţumeşte, în plus, că i-a dat lui Israel Tora. La sfârşit, el binecuvântează „pe Cel Veşnic care îl iubeşte (în prezent) pe Israel".

Din ordinea liturgică, stabilită cu o grijă deosebit de mare, reiese că creaţia naturală are drept unic scop promovarea Torei. Din limba minuţios studiată a acestor rugăciuni se degajează voinţa de a insista asupra caracterului prezent al creării lumii, al revelării Torei şi al alegerii lui Israel[4]. Creaţia, revelarea şi alegerea îşi află realizarea în era actuală. Dumnezeu este prezent: nu numai pentru că El există totdeauna, dar şi pentru că El îşi manifestă voinţa în chiar clipa pe care o trăim. El creează lumea, El asigură creaturilor Sale hrana care li se potriveşte „la timpul lor". El îi dă lui Israel Tora, El îl alege, Îi dă ţara pe care El a făgăduit-o părinţilor lui[5].

Ceea ce face în prezent, Dumnezeu face „constant", „în permanenţă", *tamid*, dar El o face diferit „în fiecare zi", *behol iom*. El oferă darurile Sale creaturilor Lui, totdeauna dezinteresat şi cu mărinimie. Totuşi, de fiecare dată, El le prezintă în alt fel: fiecare om le primeşte într-un chip particular. Dumnezeu nu numai că este prezent, dar El ne comunică faptul că este prezent. El se oferă omului, îi propune bunurile Sale, caută să rămână în contact cu dânsul.

Dumnezeu este bun. El simte nevoia de a se dărui altuia în iubire. Dumnezeu şi-a creat un „altul". El l-a scos din Sine însuşi şi l-a înzestrat cu o personalitate independentă de a Sa. I-a insuflat dorinţa de a-L căuta, de a-I răspunde în iubire. Dumnezeu cultivă raporturi cu o fiinţă independentă şi totodată dependentă de El.

„El reînnoieşte, în bunătatea Sa, în fiecare zi, opera de creaţie primară", pentru a-Şi manifesta constanţa ataşamentului.

„Cuvântul lui Dumnezeu se menţine pentru vecie în ceruri!"[6] El revarsă neîncetat harul său creator.

„În academia cerească Dumnezeu reînnoieşte mereu *halaha*"[7]. Într-adevăr, este necesar ca reînnoirea în natură şi reînnoirea morală să se producă simultan, deoarece Creatorul a ţinut seamă în acelaşi timp de ordinea naturală şi de ordinea morală; iar acestea două se condiţionează reciproc. Reînnoirea elementelor naturii şi ale funcţiilor lor cer o reînnoire corespunzătoare a Torei şi a aplicărilor ei halahice.

Devenit interlocutor şi partener al Creatorului, omul nu numai că beneficiază de opera divină, dar şi colaborează la reînnoirea ei. La fel ca şi creaţia primară, reînnoirea creaţiei este destinată şi ea omului[8].

Dumnezeu îi dezvăluie omului opera pe care El a stabilit-o. El o dezvăluie în ochii inteligenţei lui, pentru ca el s-o vadă, dar o înfăţişează şi ochilor inimii lui, pentru ca el să simtă dorinţa de a o desăvârşi. Căci lumea şi Tora de aici — de jos — nu sunt decât slabe oglindiri ale lumii şi ale Torei cereşti[9].

Fiecare dintre frazele care enunţă cele două creaţii fundamentale, a lumii şi a Legii, se termină printr-un verb la infinitiv. Folosind acest mod, autorul Cărţii Sfinte îl invită pe om să continue opera divină, s-o conducă spre desăvârşirea ei materială şi spirituală. Când Geneza expune întreaga operă a creaţiei, textul se termină prin verbul semnificativ *la-asot*, „pentru a fi făcută"[10]. Dar numai omul este în stare s-o desăvârşească. Când cartea Exodului raportează „toate aceste vorbe pe care Dumnezeu le-a pronunţat" pe muntele Sinai şi le-a fixat în cele Zece Porunci, expunerea sa se termină prin verbul semnificativ *l-emor*, „pentru a fi spuse"[11]. Căci aceste cuvinte biblice trebuie să fie „spuse", repetate, de către cel care este în stare s-o facă: omul. Acţiunea şi cuvântul divin aşteaptă să fie continuate, perfectate de către om.

Dumnezeu pune la îndemâna omului „materia brută", pe care acesta este chemat s-o lucreze. Într-adevăr, omul trebuie să-i dea *tikunul* său, s-o folosească în proiectul prevăzut de Dumnezeu[12]. În aceste condiţii, omul ar putea avea impresia — incorectă — că el depăşeşte pe Autorul „operei prime", a lui *ma'ase bereşit*. El ar putea uita că fără *ma'ase bereşit* el n-ar avea nici o muncă; mai mult decât atât, el nici n-ar exista.

În opera de reînnoire a moralei, „Dumnezeu ia loc alături de fiecare elev care şade în această lume pentru a învăţa Tora şi pentru a se ocupa de ea"[13]. El continuă chiar şi în ceruri dezbaterile halahice pe care înţelepţii Torei le continuă pe pământ. El se interesează de

controversele lor și se bucură de independența de spirit pe care ei o manifestă. Într-adevăr, când comentează opera divină, ei se încred în rațiunea lor; în plus, ei au sentimentul că Tora le aparține de drept. *Niṯhuni banai!*, „Copiii mei m-au biruit!" — exclamă Dumnezeu potrivit Talmudului[14]. Asemenea unui părinte care se bucură de succesele copiilor săi, El îi încurajează pe oameni să persevereze și le dă voie să creadă că Îl depășesc.

În acest fel, Dumnezeu îl angajează pe om la o colaborare activă. Îl invită să-și ia răspunderile sale. Omul trebuie să urmeze exemplul Creatorului Său care, deși a ordonat universul cu „înțelepciune" și l-a realizat în „perfecțiunea" sa, nu renunță totuși să-Și reînnoiască opera și, prin aceasta, s-o îmbunătățească, zi de zi. Dumnezeu nu socotește niciodată creația Sa ca perfectă; de aceea, din „iubire" pentru cei cărora ea le este destinată, El se preocupă, zi de zi, de *tikunul* acesteia, de „ameliorarea" ei[15]. Propriul creatorului este de a-și reînnoi opera, iar propriul omului este de a se reînnoi pe sine.

Omul este superior celorlalte creaturi care, cât timp trăiesc, rămân identice cu sine. Omul trăiește cu conștiința că astăzi este altfel decât cel care a fost ieri. El se leagă totuși de trecut, pregătindu-se pentru viitor. În fiecare clipă omul trebuie să se simtă o ființă nouă. „Dacă m-aș simți astăzi același ca și ieri, aș pierde pofta de a trăi!", a exclamat, într-o zi, Rabbi Nahman din Bratlav.

Când, dimineața, deschide ochii asupra lumii, omul percepe peste tot miracolul reînnoirilor, care a avut loc și în el însuși. Miracolul s-a petrecut în domeniul naturii ca și în cel al Torei. Rugăciunea îi permite omului să-și dea seama mai bine de schimbarea care s-a produs în jurul lui, dar și în el. Ea acționează tot atât de mult asupra corpului cât și asupra spiritului. Rugăciunea oferă lumina Torei.

Atunci omul încearcă să înfăptuiască el însuși o schimbare. El procedează la o operă de *hiduș*, de „reînnoire inventivă", și merită astfel numele de *ba'al mehadeș*, „maestru inventator". El imită modelul divin la scară omenească. Este mândru de descoperirile sale impresionante, de spiritul său cutezător și investigator.

Dar câtă vreme nu va izbuti să sincronizeze descoperirile sale în cele două ordine ale creației, cât timp va înfăptui acest *hiduș* al său numai parțial, opera sa nu va ajunge la capăt. Dacă *hiduș* nu se produce

decât în natură, el va fi vătămător; dacă se limitează numai la nivelul Torei, va fi ineficace.

După acel ilustru maestru al Cabalei și al Talmudului care a fost Rabbi Eliahu, Gaon din Vilna, un om nu reușește să realizeze o invenție în ordinea naturii decât dacă alt om izbutește, în același moment, să înfăptuiască o înnoire în ordinea Torei. Căci tot ceea ce natura conține în stare de actualitate se regăsește, în stare virtuală, în Tora. Deci, simultaneitatea a două descoperiri de ordine diferite este ceea ce face posibilă invenția. Să mai adăugăm că realizarea a două descoperiri paralele de către un singur om — în umila recunoaștere a Celui pe care Galileu a știut să-l numească Autorul a două cărți divine, Natura și Biblia — va marca începutul erei mesianice.

Abia în epoca lui Mesia omul va ajunge — în sfârșit — să înfăptuiască în întregime sarcina ce i-a fost desemnată încă din clipa creației: aceea de a uni lumea naturii cu cea a Torei, într-o lume unică. Câtă vreme omul nu va recunoaște existența celor două lumi, cât timp se va limita doar la natură, sau va admite existența simultană a celor două lumi fără a opera totuși unirea lor, orice creație va rămâne tulburată.

Omul erei mesianice va îndeplini în întregime sarcina care a fost atribuită întâi lui Adam și genului omenesc în totalitate și care — după căderea primului om și în așteptarea mântuirii omenirii — a fost încredințată poporului lui Israel. Căci asupra omului erei mesianice „se va odihni spiritul de înțelepciune și de inteligență, spiritul de sfătuire și de forță, spiritul de știință și de cutremurare față de Cel Veșnic"[16]. Acest om nu se va afla singur în realizarea operei sale: întreaga omenire va lua parte la ea.

Dar chiar dacă numai un singur om ar munci pentru unirea celor două planuri ale creației, lumea ar subzista totuși, așa cum ea se menține și în prezent, grație unui *ṭadik*, unui „om drept", sau unui număr limitat de *ṭadikimi*. Acest om drept unic sau acest grup restrâns de oameni drepți mențin lumea la adăpost de distrugere, fără a putea totuși să asigure pacea[17].

În vremurile mesianice, „aceia din poporul tău (în primul rând copiii lui Israel, popor al lui Dumnezeu, și după aceea întreaga omenire promovată la rangul de popor al lui Dumnezeu) vor fi cu toții *ṭadikimi* (oameni drepți); ei vor stăpâni țara pentru vecie, mlădițe pe care Eu

le-am sădit, lucrare a mâinilor Mele, spre a Mă slăvi"[18]. Oamenii reuniți printr-o operă comună vor instaura o pace deplină și îi vor oferi lui Dumnezeu o lume-una; uniți se vor întoarce ei înșiși spre Dumnezeu-Unicul, și vor regăsi, în acest fel, propria lor unitate inițială.

Lumea materială va aparține oamenilor, nu pentru că ei vor fi cucerit-o grație inteligenței și tehnicii lor, ci pentru că ei o vor fi umplut cu Tora[19]. Odinioară, Israel a dobândit stăpânirea țării sale nu printr-o simplă cucerire națională ci pentru că — spun cabaliștii — fiecare bucățică a țării fusese umplută cu spiritul Torei[20]. În același fel, omenirea nu va dobândi stăpânirea definitivă a pământului decât umplându-l cu spiritul Torei. „Abia după ce a contemplat Tora, Dumnezeu a creat lumea", afirmă misticii midrașului[21]. Omul care vrea cu adevărat să-l imite pe Dumnezeu trebuie întâi să ia în considerare Tora și abia apoi să-și recreeze lumea sa.

Dublul plan al reînnoirii

Angajamentul luat de omul Cabalei nu privește doar lumea care îl înconjoară. Responsabilitatea lui nu se oprește nici la contemporanii săi: ea se întinde și la înaintașii și la urmașii săi. Firește, omul trăiește în prezent, într-un „astăzi" imediat, cvasi-autonom. El știe însă că prezentul nu se poate desprinde de trecut. Dar el consideră că trecutul nu exercită asupra prezentului o influență determinantă (după cum cred adepții doctrinei Căderii originare)[22]. De asemenea, prezentul permite să se prevadă viitorul, fără a-i retrage ceva din autonomia sa.

Pentru ca reînnoirea personală să fie valabilă, omul Cabalei nu trebuie s-o efectueze numai pe plan orizontal — cel al generației sale — ci și pe plan vertical, istoric, al generațiilor trecute și viitoare. El trebuie să se alăture celor care l-au precedat și i-au transmis viața, precum și celor care îi vor urma și cărora el le va transmite viața. El nu-și va realiza scopul unificator, nu va putea favoriza ivirea erei mesianice decât dacă va fi procedat la *tikunul* generațiilor care, la vremea lor, au pus piedici unirii celor două lumi. El trebuie să consolideze unele verigi pentru ca lanțul Cabalei să fie transmis neștirbit.

Spre a obține mântuirea sa prezentă, omul Cabalei trebuie să se ocupe de *tikunul*, adică de „repararea" trecutului. Păcatele părinților au

urmări asupra soartei copiilor, dar ele trebuiesc șterse. Din același motiv este important să se vegheze și asupra „seminței" care va produce noile generații. Unitatea timpurilor se făurește în actualitatea creatoare.

Toate generațiile se întâlnesc cu prilejul unei clipe unice: clipa Revelației de pe muntele Sinai. Toți israeliții sunt contemporani ai acestui eveniment excepțional. Într-adevăr, ne spune Cabala, de față au fost atunci nu numai israeliții eliberați din robia egipteană, ci și sufletele celor drepți care i-au precedat și cele ale tuturor celor care aveau să-i urmeze[23]. Iată care au fost cuvintele lui Moise: „Și nu numai cu voi fac eu acest legământ și acest jurământ; ci cu acela care stă aici astăzi împreună cu noi față de Cel Veșnic, Dumnezeul nostru, și cu acela care nu este aici împreună cu noi, astăzi"[24].

Angajamentul luat de israeliți nu s-a mărginit la respectarea mițvoturilor acceptate la poalele muntelui Sinai, ci s-a extins și la respectarea *mițvot he-atidot le-hithadeș*, porunci introduse ulterior: de exemplu prescripția de a citi Sulul Esterei (care se referă la anumite evenimente mult mai târzii, din vremea captivității babiloniene!). „Evreii stabiliră și acceptară"[25]; ei au îndeplinit, în fapt, ceea ce acceptaseră odinioară (XXI)[26].

După cabaliști, Moise putea implica în jurământul său pe israeliții prezenți cu prilejul Revelației sinaitice ca și pe israeliții care urmau să se nască, deoarece sufletul său conținea toate aceste suflete[27].

Tora, obiectul jurământului sinaitic, este o Cabala. Ea este o Tradiție întemeiată pe trecut, dar orientată spre viitor. Nu numai că este predată posterității, dar ea se reînnoiește în viitor. Rabbi Akiva, savantul care — după povestirea talmudică pe care am evocat-o mai înainte — l-a uimit chiar pe Moise prin îndrăzneața sa interpretare a Torei (interpretare despre care Moise avusese o vedere anticipată), a asemuit Tora cu un făt înfășurat în măruntaiele mamei sale[28].

În cuvântul *Tora*, Rabbi Samson Rafael Hirsch, întemeietorul școlii neo-ortodoxe din Germania[29], recunoștea nu numai verbul *iaro*, „a preda", ci și verbul *haro*, „a concepe", „a fi însărcinată", „a procrea". „Cuvintele Torei cresc și se multiplică", spusese deja Rabbi Iehoșua[30].

La fel ca și Tora, lumea realizează un proces continuu de procreare. După Zohar[31], la originea ei se află o singură „picătură". *Haiom harat olam*, „astăzi a fost creată lumea", exclamă evreul cu prilejul rugăciunii de Anul Nou. În această zi, după Tradiție, se celebrează crearea lumii.

Dar ebraica nu folosește, în aceste expresii, nici un verb conjugat. Biblia utilizează o formă substantivală. Căci, după ideea Cabalei, în fiecare *Roș ha-Șana* (Anul Nou) lumea este concepută din nou; ba chiar mai mult: ea este concepută în toate zilele anului. De altfel, observă Zoharul, după cum omul are datoria religioasă de a procrea spre a asigura sporirea speciei omenești, el este chemat să procreeze și în ordinea Torei, să fecundeze și să-i multiplice valorile prin studierea și prin aplicarea ei.

Determinismul și libertatea, heteronomia și autonomia se unesc în Tora. Într-adevăr, Tora „nu se schimbă", ea este o *Hukat olam*, o „Lege eternă"[32].

Evreul n-are dreptul să adauge sau să scadă ceva dintr-însa. Așa este porunca biblică: „Nu adăugați nimic la ceea ce vă prescriu și nu scădeți nimic din aceasta, astfel încât să respectați poruncile Celui Veșnic, Dumnezeul vostru, așa cum v-am prescris Eu"[33]. Sau încă: „Tot ce vă prescriu, observați întocmai, fără a-i adăuga ceva și nescăzând nimic"[34].

Prima versiune a acestei porunci reprezintă, pentru Rabbi Eliahu, Gaonul din Vilna, o interdicție de a adăuga sau a înlătura vreo mițva din cele șase sute treisprezece mițvot pe care Tora le conține. A doua versiune — spune el — reprezintă o interdicție de a schimba însemnătatea vreuneia sau alteia dintre aceste mițvot.

Israelitul rămâne pentru totdeauna credincios principiilor generale ale Torei. Totuși, fiecare generație caută — și sfârșește prin a afla — modurile de aplicare potrivite pentru timpul său.

Mițvoturile „reînnoite" (*șe-nithadșu*) — căci ele fuseseră deja conținute virtual în legile sinaitice — nu trebuie socotite mițvot adăugate celor existente în Tora, afirmă Rambam[35] (de exemplu mițva care poruncește să se citească Sulul Esterei, sau mițva care ordonă să se aprindă lumânări de Hanuca, sărbătoarea Macabeilor). Aceste mițvot au fost concepute în timpul Revelației sinaitice; deci ele nu sunt noi. Ascunse în măruntaiele Torei scrise, ele și-au făcut apariția în momente precise ale istoriei, sub forma Torei orale. Ele au fost chemate de evenimente particulare, produse atât de intervenția calculată a lui Dumnezeu cât și de libera acțiune a oamenilor.

Cabala se află la confluența celor două Tore. În ea se stabilește un curent existențial, un curent de viață. De natură divină, Cabala cuprinde

toate timpurile într-un prezent creator. Cu toate acestea, ea favorizează individualizarea lor în timpi distincți. În fiecare prezent al istoriei se întâlnesc trecutul și viitorul; în mintea oamenilor, care îl trăiesc și îl creează, prezentul este inedit, dar pentru Dumnezeu, care îl prevede, el nu este nou.

Un mistic din epoca Talmudului, Rabbi Iehoșua ben Levi[36], discerne, în Cabala, acțiunea reciprocă a Torei scrise și a Torei orale. Această acțiune reciprocă devine posibilă prin om. Iată care au fost vorbele lui Moise: „Și Cel Veșnic mi-a dat două table de piatră, scrise de degetul lui Dumnezeu, pe care se găseau toate cuvintele pe care Cel Veșnic le rostise când vorbea cu voi pe munte, din mijlocul focului, în ziua adunării". Iar Rabbi Iehoșua preciza: „Toate cuvintele conțin Mikra (Biblia), Mișna, Talmudul și Agada". El adăuga: „Toate aceste cuvinte conțin chiar și ceea ce un discipol distins va preda, de față fiind maestrul său, căci și aceasta i s-a spus deja lui Moise pe muntele Sinai. De aceea când cineva exclamă: „Iată, aceasta este ceva nou!", i se poate răspunde oricând: „Aceasta a existat în timpurile vechi"[37]. Iar nu oricui îi este dat să scruteze trecutul și în același timp să creeze viitorul.

Cel care dă viață viitorului trebuie să fie demn și în stare să se situeze pe linia tradițională. Savantul care studiază Tora cu pietate și modestie, ca un discipol în fața maestrului său, respectuos față de trecut, va putea oricând „decide" să inoveze „în Tora", după judecata sa și conform cu epoca sa[38].

Grație intuiției sale, el va ști dacă învățătura sa este inclusă organic în Tradiție și dacă el a fost presimțit de înaintașii săi. De altfel, legalitatea inovației sale va fi confirmată prin primirea pe care i-o vor rezerva ceilalți savanți, cu toții frați în studiu și în credință. Ea va trebui să fie concepută în spiritul Tradiției, dar și să fie primită, acceptată în același spirit.

Rabbi Iehoșua ben Levi își dădea seama că, atunci când copii sau tineri studiază Tora cu sinceritate, cu sentimente curate, ei descoperă ceea ce fusese pregătit pentru dânșii pe muntele Sinai. De aceea el asculta cu mare plăcere pe nepotul său recitând o secțiune din Tora. El zicea: „Oricine își aude nepotul recitând Tora, se poate socoti că a auzit chiar pe muntele Sinai Tora"[39].

Iată ce scrie Tora: „Pentru mântuirea ta, ai grijă să nu uiți evenimentele la care ochii tăi au fost martori, să nu le lași să scape din

gândirea ta în nici o clipă a existenței tale. Fă-le cunoscute copiilor tăi și copiilor copiilor tăi! Nu uita acea clipă în care ai stat în prezența Celui Veșnic, Dumnezeul tău, la muntele Horeb, când Cel Veșnic mi-a spus: «Adună acest popor din partea Mea, Eu vreau să-i fac să audă vorbele Mele, pentru ca ei să învețe să Mă slăvească atâta timp cât vor trăi pe pământ și să-i învețe aceasta și pe copiii lor»"[40].

Nepotul lui Rabbi Iehoșua ben Levi nu dezvolta la întâmplare vederile sale asupra Torei. El lega noul cu ceea ce era vechi: el se sprijinea pe o tradiție personală. Într-adevăr, propriul său bunic îi servea drept ghid, — el, care avea obiceiul să spună: „Cel care predă Tora nepotului său este considerat de către Scrierea Sfântă ca egalul aceluia care a primit-o pe muntele Sinai. Căci Biblia se exprimă astfel: «Fă-le cunoscute copiilor tăi și copiilor copiilor tăi!» Și ea mai subliniază: «Acea zi în care te-ai aflat (*amadeta*) în prezența Celui Veșnic, Dumnezeul tău, la muntele Horeb.»"

Muntele Sinai nu reprezintă doar un loc geografic; adunarea israeliților în fața Celui Veșnic nu are o valoare statică și nici chiar o valoare pur istorică. Revelația sinaitică are întru totul o semnificație de actualitate. Evenimentul acesta are loc astăzi. Bunicul și nepotul sunt contemporani cu strămunii care au trăit marele moment.

Cei care vor, pot resimți proximitatea muntelui pe care a avut loc Revelația, ca și actualitatea evenimentului sinaitic. O povestire a Midrașului spune că unii înțelepți ai epocii talmudului, „ocupându-se de cuvintele Torei, le-au auzit răsunând vesele, întocmai ca în ziua în care ele fuseseră rostite pe muntele Sinai: fuseseră linse de foc, ca pe muntele Sinai"[41].

Zoharul ne relatează că, în repetate rânduri, Rabbi Șimeon ben Iohai și discipolii săi au resimțit bucurie în legătură cu Revelația. Dar nu numai maeștrii Torei au posibilitatea să facă experiența acestui eveniment. Tot după Zohar, orice evreu „care se află în fața unui Sul Sfânt și ascultă citirea acestuia, trebuie să primească vorbele pronunțate de «lector» ca și cum ele ar veni de pe muntele sfânt"[42].

Adesea înțelepții lui Israel evocă următorul verset din Psalmi[43]: „Voi face cunoscută această hotărâre a Celui Veșnic; El mi-a spus: «Tu ești fiul Meu, *astăzi*, Eu te-am născut»". Poruncile Torei nu suferă vătămarea timpului. „Ele nu seamănă cu vechile hotărâri ale regilor, care ies din uz cu trecerea timpului; dimpotrivă, poruncile Torei trezesc

mereu interesul celor care află despre ele, asemenea unor hotărâri noi ale Regelui"[44].

Desfășurarea în timp

Trecutul se topește în prezent: omul de ieri se dizolvă în omul de astăzi; cel de azi se proiectează în omul de mâine. Trecutul nu-și dobândește deplina valoare decât cu întârziere: ieri el n-a fost decât virtual, astăzi el este real. „Dumnezeu, spune Talmudul, i-a arătat lui Moise ceea ce *sofrimii* „vor inventa", *atidim le-hadeș*, „vor trebui să prescrie din nou"[45]. De exemplu, postul de Tișa be-Av, care comemorează distrugerea Templului, a fost prevăzut pe muntele Sinai!

După cum prezentul se află deja, într-un fel, în trecut, tot astfel viitorul există deja în prezent, — ne spune Mehilta[46].

Limba ebraică își face o reprezentare particulară a dimensiunilor timpului; ea procedează la o curioasă operație gramaticală: transformă viitorul în trecut și trecutul în viitor. Trecerea de la un timp la altul se face prin simpla adăugare a literei *vav*, care indică adunarea. Căci, în esență, timpul este unul.

Tora este și ea una: prin originea sa unică, prin conținutul și întocmirea sa, prin concepția sa de actualizare a timpului. Astfel, marele principiu care domnește în Tora orală se exprimă prin formula: *ein mukdam u- meuhar ba-Tora*[47], „ nu există nimic anticipat sau întârziat în Tora". Dezordinea aparentă uneori în dispunerea Torei scrise este doar superficială; ea ne îndeamnă să ne fixăm atenția asupra ordinei interioare, asupra relației existente între diferitele pasaje ale Scrierii Sfinte.

Prezentul permite ascensiunea în trecut și coborârea în viitor. Căci acțiunea omului se produce în timp. Omul acordă forțelor naturale libertatea de a acționa și, în felul acesta, face posibile transformările în timp. Fondul absolut al timpului este mereu identic cu el însuși: el nu seamănă nici cu veșnicia, așa cum o concep budiștii, nici cu repetiția sau succesiunea, așa cum și-o reprezintă Grecii. Acest fond nu este nici acela pe care o interpretare superficială și fragmentară a Ecclesiastului[48] ni l-ar putea sugera. De fapt, el conține virtualități de creație și de actualizare.

Talmudul recurge la următorii termeni: *diber ha-katuv ba-hove*, „Scrierea Sfântă a vorbit la prezent" sau încă: *dibru hahamim ba-hove*, „înțelepții au vorbit la prezent". După Raşi, Scrierea Sfântă utilizează prezentul pentru că numeroasele pâraie ale timpului, provenind din diferite şi bogate izvoare, se adună în prezent. Fără a fi împodobit cu prestigiul trecutului sau cu perfecțiunea — dorită — a viitorului, prezentul dobândeşte, mulțumită acțiunii noastre, o valoare care, este adevărat, nu va fi apreciată decât mai târziu. În prezent se uneşte trecutul, care îi dă naştere, cu viitorul, care se naşte din el.

Viitorul propriu-zis, viitorul mesianic, spre care converg toate speranțele şi la care concură toate acțiunile, acest viitor în care toate formele de timp se reunesc, este descris de profet ca prezentul cel mai apropiat cu putință. „Iată, vin zilele — spune Cel Veşnic — în care Eu voi face să crească lui David un lăstar drept. El va domni ca rege; el va propăşi şi va exercita dreptul justiției pe pământ". Firește, Ieremia[49] ştie — şi o spune — că timpul mesianic se află în viitor. Totuşi el se pregăteşte de pe acum, şi profetul îl descrie chiar ca o realitate acționând deja.

Trecutul se menține şi viitorul se pregăteşte în fiecare dintre noi. Cabaliştii afirmă că mărimile lui Israel adăposteau în ele — şi adăpostesc încă — sufletul întreg sau o părticică din sufletul lui Moise, sau sufletul unui „tana". Fiecare primeşte sufletul care îi convine, care corespunde orientării sale spirituale şi vocației sale istorice. Fiecare îi dă trăsăturile propriei sale personalități.

Marele Maghid (predicator) hasidic Rabbi Dov Ber din Mesrici mergea chiar[50] până la a susține că fiecare evreu adăpostește o părticică din sufletul lui Abraham, al lui Isaac şi al lui Iacob; şi — adaugă alți gânditori hasidici — poartă o părticică din sufletul lui Mesia, căci fiecare evreu contribuie la ivirea erei mesianice.

Misticul evreu trăieşte, în spirit, cu „oaspeți", *uşpizin*, pe care îi primeşte pe fiecare separat sau pe toți deodată, simultan sau succesiv[51]. Fiecare dintre aceşti oaspeți (sau un grup de oaspeți) reprezintă o perioadă istorică. Cu toții împreună ei încarnează întreaga istorie a lui Israel, în progresia ei permanentă. După credința mistică, evreul îi salută în interiorul „cortului", *suka*, pe care îl ridică pentru sărbătoarea Tabernacolelor. El se plasează sub semnul unui prezent trecător, dar se străduieşte să fixeze pentru vecie întâlnirea diferitelor momente ale

istoriei. Toate se unesc într-o clipă unică — clipă firește trecătoare —, dar care constituie singura realitate a istoriei.

Tora cerească şi Tora pământească

Tora n-a fost dată sub forma ei desăvârşită, ca un tot. Tora autentică a fost stabilită de Cel-cu-Totul-Perfect. Ea a rămas ascunsă; ea este cerească. Omul trebuie să desăvârşească Tora revelată, cea neterminată.

Clipa prezentă este cea care creează unirea Torei scrise cu Tora orală. Revelația n-a dezvăluit decât fragmente ale Torei, care cuprindeau principii generale. Dar chiar şi aceste principii cer să fie legate între ele, căci „Tora a fost dată pe suluri". Trebuie deci reconstituită unitatea textului, apoi trebuie scoase regulile particulare, menite să permită aplicarea mițvoturilor în ocazii speciale.

Orice manifestare divină, în natură ca şi în Tora, se însoțește de un *țimțum*, de o „concentrare", de o contracție a puterii reale şi complete a lui Dumnezeu. Din acest motiv orice *țimțum* cheamă un *hitpaştut*, adică o „extensie", şi un *hitrahvut*, o „desfăşurare" a puterii divine. Omul este cel care trebuie să obțină această extensie şi această desfăşurare.

Dumnezeu coboară la nivelul omului înainte de a i se adresa: El îşi reduce tăria Cuvântului Său năvalnic, astfel ca să poată fi înțeles de partenerul Său. „Tora vorbeşte pe limba omului". Moise — observă cabaliştii — a primit Tora din Sinai, *mi-Sinai*, de la Dumnezeu, nu în chip direct; verbul divin s-a localizat pe muntele Horeb, pentru ca să fie accesibil omului.

Prin natura sa, omul tinde spre Dumnezeu. El răstoarnă barierele de care este înconjurat şi vrea să sesizeze Cuvântul divin în plenitudinea lui. Însă n-o poate face decât printr-o inteligență nutrită cu teamă față de Cel Veşnic, pentru a folosi termenii Torei scrise[52].

Interpretarea, adică Tora orală, permite omului să desăvârşească Tora scrisă, revelată. El o conduce de la *țimțum* la *hitpaştut*, adică la dezvoltare. Omul redă Torei scrise dimensiunile inițiale. Încearcă să facă să coboare pe pământ adevărata Tora, cerească, desăvârşind astfel Revelația, care nu fusese decât fragmentară.

Această Tora, reconstituită de om, este divină. Ea este formată dintr-un nucleu, venit *min ha-șamaim*, din „cer", dat de Dumnezeu omului. Acest nucleu este înconjurat de un câmp magnetic, pe care omul a știut să-l descopere prin cercetările sale. Nucleul și magnetismul înconjurător formează Tora.

Dar izbutește omul cu adevărat să obțină Tora în totalitatea și unitatea ei și s-o reveleze aici — pe pământ — în integritatea ei? Adică reușește el să-l depășească pe Dumnezeu?

Omului nu-i stă în putință decât să încerce a ajunge la cunoașterea perfectă a Torei, prin gândurile și actele sale. Activitatea sa intelectuală și practică este unită de *kawana*, de dorința de „orientare" spre acest punct vital. Dar nu ajunge niciodată să atingă acest scop; acesta rămâne ascuns dincolo de orizontul omului, chiar dacă prin mari eforturi intelectuale el reușește să-și lărgească perspectiva. Scopul rămâne ascuns chiar dacă omul care cercetează este inspirat de *ruah ha-kodeș*, de „spiritul de sfințenie", ceea ce reprezintă un privilegiu considerabil.

Tora ascunsă devine accesibilă omului în măsura în care, împins de nevoi materiale, încearcă să le satisfacă dincolo de ce află din Tora scrisă. Dar omul nu are alt punct de plecare decât „principiile" fixate tot de Tora scrisă, care îi deschid orizonturile Torei orale. Pentru a le descoperi, el folosește, ajutat de Tradiție și de intuiția sa, regulile logice, *midot*, „măsurile" furnizate de Tora scrisă celui ce o studiază și meditează asupra ei.

Ceea ce află studiindu-i pe înțelepți îl ajută să capete un sentiment de certitudine. Intuiția sa este dublată totdeauna de deducția logică rezultând din aplicarea *midot*, care îi permit să verifice temeinicia descoperirilor sale intuitive. Sistemul logic al cercetătorului poartă, datorită intuiției, pecetea personalității sale. Pe de altă parte, deși sesizează *midot* în articulația lor interioară și le percepe ca un tot, acestea rămân totuși relative.

Midot îi servesc să construiască Tora orală, al cărei temei este Tora scrisă, de natură divină și a cărei culme este Tora ascunsă, și ea de natură divină. Dar Tora orală rămâne totuși un produs omenesc, mărginit din cauza mobilurilor sale imediate și a mijloacelor omenești limitate, utilizate pentru a o stabili.

De aici, de pe pământ, omul nu este în stare să ajungă la absolutul Torei, pe care îl cunoaște doar Dumnezeu, care îl elaborează și este una

cu acest absolut. Tora nu va fi „descoperită", „revelată" în totalitatea sa decât atunci când Lumina inițială a „faptelor primare", pe care o percepea omul înaintea Căderii, va reapărea pentru omul restaurat, omul erei mesianice, care nu va mai trebui să se „osteneacă" spre a-și satisface nevoile.

La ora actuală, omul trebuie să se mulțumească să identifice, în linii mari, diferitele părți ale Torei scrise, apoi să încerce să le lege între ele, să urmărească prelungirile lor prin Tora orală, până spre părțile care corespund Torei ascunse, care le explică și le amplifică.

Ceea ce îl împinge pe om să exploreze lumea ascunsă a Torei sunt necesitățile de natură terestră; căutând însă să le satisfacă, el tinde să le spiritualizeze. El stabilește relații între lumea sa corporală, relativă, și lumea veșnică, absolută. El înalță timpul la nivelul eternității și face să coboare veșnicia în timp. Contribuie astfel la ivirea erei mesianice, în care timpul și eternitatea vor fi fuzionat și în care Tora scrisă și Tora orală nu vor mai forma decât Tora absolută. Până atunci, cele două Tore, inseparabile, rămân două: „Torele Mele, Tora scrisă și Tora orală"[53].

Vechime și noutate

Omul pregătește apariția timpurilor mesianice printr-un efort necurmat de reînnoire. Epoca lui Mesia va vedea „reînnoindu-se vremurile de altădată". În această restaurare a timpilor de odinioară, prospețimea noutății se va alătura atracției pentru o veche glorie.

Omul nu știe care dintre reînnoirile sale va fi decisivă (în fapt, niciodată reînnoirea nu va fi ultima). Mesia, care este așteptat fără încetare, va surprinde când va veni. El va sosi *be-sah ha-da'at*, „într-un chip inopinat". De aceea fiecare dintre reînnoirile noastre merită o grijă și o atenție particulare, fie și numai pentru că „grăbește sosirea lui Mesia" și ar putea fi chiar semnul acestei sosiri.

Israelitul se reînnoiește mulțumită aplicării exacte a mițvoturior. Pentru a învăța să le respecte, el trebuie să utilizeze corect inteligența oferită de Dumnezeu în prezent; căci această inteligență — dar mărinimos al Creatorului — a fost rău utilizată de către om: ea n-a slujit la cunoașterea lui Dumnezeu. Să amintim, în această privință, cum a

folosit omul inteligența dăruită, în două rânduri: atunci când a fost creată lumea materială și apoi când a fost edificată lumea morală, în deșertul sinaitic.

Prima dată, omul s-a supus ispitei de a gusta din fructul arborelui cunoașterii; prin aceasta, el a întunecat rațiunea transparentă, care îi fusese dăruită. A doua oară, „generația deșertului", deținătoare a Torei, a acestei supreme înțelepciuni de viață, „generația cunoașterii", și-a întunecat rațiunea pe care o luminase Revelația sinaitică, înălțând vițelul de aur, simbol dublu al prostiei și al lăcomiei omenești! Căci „orice om păcătuiește doar când este stăpânit de prostie"[54].

Dar omul este în stare să-și recapete inteligența limpede, prin cunoașterea lui Dumnezeu; aceasta este propriul erei mesianice.

Purificarea inteligenței se obține prin „credință" și are loc în *mikve*[55], baia cu apă proaspătă a Torei. Dezvăluirea misterelor Legii descoperă noutăți nebănuite și ajunge la o cunoaștere mai cuprinzătoare a omului și a vieții. Folosirea inteligenței, în condiții de puritate și de înălțime morală, îl conduce pe israelit la *hiduș*, căruia practica intelectuală a Torei îi dă semnificația de „descoperire".

Hiduș este o actualizare a ideii de *hadaș*, ceea ce este nou. Dar noutatea se limitează la formă. De fapt, autorul unei descoperiri, *mehadeș*, nu descoperă ceva nou, ci subliniază doar un aspect nou al realității. *Șivim panim la — Tora*, „Tora are șaptezeci de fețe!" Acela care o examinează cu un „ochi" atent, cu o „privire" pătrunzătoare, un *iium* străpungător, ajunge să distingă zone neexplorate.

După cum *hiduș* nu schimbă nimic din structura Torei, nici din legile ei, tot așa descoperirile făcute în natură nu modifică realitatea, legile și fenomenele ei. Asemenea lui *talmid haham*, omul de știință rezolvă probleme care se pun epocii sale, — sau care uneori s-au pus încă mai înainte. Deci răspunde exigențelor materiale ale timpului său. De exemplu, deoarece vechile izvoare ale energiei tind să se epuizeze, sunt puse la punct metode care permit eliberarea energiei atomice sau captarea energiei solare. În ce o privește, Cabala insistă asupra interdependenței celor două ordine de *hidușim*: naturale și morale.

Talmudul spune că „dăruirea Torei coincide cu reînnoirea *halaheĭ*"[56]: *nitna Tora, nithadșa halaha*. După Midraș, încă de la creație Dumnezeu stabilește „condițiile schimbărilor care s-ar produce în lume" și ar fi izbitoare pentru spiritul uman[57]; *Halaha* nouă și fenomenul nou

trebuie să apară simultan, formând împreună miracolul. Acesta se manifestă atunci când omul îl merită și când are nevoie de el.

Mulțumită unui intens efort intelectual „de raționament speculativ și de analiză logică", de *iun u-svara* (termenii sunt ai lui Rambam), savanții ajung să determine momentul unui *hiduș*. Căci, tot după Rambam, doar intuiția profetică, singură, nu e suficientă pentru a determina momentul unui *hiduș*.

După gândirea lui Rambam, un mare efort intelectual, dezinteresat, pur, efectuat într-un mediu social pur, permit să se dobândească *ruah ha-kodeș*, spiritul sfânt. Sfințenia divină vine să încoroneze sfințenia omenească[58].

Ruah ha-kodeș dă omului certitudinea în raționamentele sale și în intuiția sa. „Argumentul" rațional și „gustul" existențial, denumite amândouă *ta'am*, se confundă (XXII). Ambele contribuie la *huș*, la „senzația" miracolului pe care omul l-a sesizat. Credința rațională se transformă în credință religioasă; ea se sprijină pe o temelie existențială de nezdruncinat. Omul vede și trăiește miracolul (XXIII). *Emet* și *emuna*, „adevărul" științific și „credința" religioasă, provenind dintr-un același radical ebraic, se unesc în spiritul omenesc.

„Hiduș", actualizare a trecutului

Căutat cu atâta ardoare de omul Cabalei, *hiduș* nu este menit doar să dea valoarea sa prezentului. Căci el nu legitimează numai prezentul față de trecut, dar dă și trecutului caracterul său actual.

Talmudul[59] ne relatează următoarea istorie: „Când Rabbi Iehoșua a primit la Pekiin pe Rabbi Iohanan ben Beroka și pe Rabbi Eliezer ben Hesma[60], veniți să-l salute, el i-a întrebat: „Ce *hiduș* s-a mai spus azi la *beit ha-midraș* (casa de studiu)?" Ei i-au răspuns: „Noi suntem elevii tăi și bem din apele tale!" Socotindu-i prea smeriți, maestrul le replică: „*Beit ha-midraș* nu poate fi fără *hiduș*; totdeauna se descoperă acolo ceva nou prin studiul Torei!" Dar la ce fel de hiduș făcea aluzie Rabbi? El le spuse că preferă *hiduș* în *agada*. În fapt, într-o discuție de ordin filozofic și istoric, se pusese problema actualității alegerii lui Israel, exprimată în versetul biblic[61]: „Tu ai făcut să se spună astăzi Celui

Veşnic că el va fi Dumnezeul tău şi că vei merge pe căile Sale... Şi Cel Veşnic te-a făcut să spui astăzi că tu Îi vei fi un popor aparte..."

Rabbi Menahem Mendel din Koţk era foarte sever în alegerea discipolilor săi. Acest gaon şi ţadik obişnuia să-i întrebe pe cei care veneau la el: „Ce *hiduş* mi-aţi adus?". El nu se gândea atâta la vreo combinaţie abstractă în legătură cu texte biblice sau talmudice cât la un ecou al lumii superioare, spre care tânjea neîncetat. El căuta să-şi dea seama în ce măsură credinciosul era apt să-i primească învăţătura, dacă are vreo afinitate cu Stăpânul ceresc. Într-adevăr, Rabbi Simha Bunim din Psişhe[62], zicea că fiecare om trebuie să aibă doi rabini, unul în cer şi altul pe pământ.

„Înnoitorul", numit în ebraică *mehadeş*, face să trăiască din nou trecutul, învăţătura pe care a primit-o, pe maeştrii care l-au instruit. El este legat de aceştia printr-o cunoaştere tandră; el aprofundează argumentaţia lor şi îşi aproprie *svarot*, adică „raţionamentele" lor. Căci, în spiritul Cabalei, trecutul nu prezintă interes doar pentru că este vechi, nu trezeşte o curiozitate de la distanţă; în realitate, trecutul caută să se regăsească, fără ca, totuşi, să se reproducă în prezentul de care îl leagă unitatea de timp. El are nevoie de noi, după cum şi noi avem nevoie de el. Dacă noi îl cinstim ca pe un maestru, el doreşte să trăiască în noi, în copiii săi.

Desigur, *mehadeş* trăieşte intens prezentul; dar el nu-şi reduce idealul la prezent. *Mehadeş* se bucură de privilegiul pe care i-l conferă, în imediat, *ruah ha-kodeş*; dar el nu ignoră, totuşi, că Revelaţia Cabalei a avut loc în trecut, că din ea decurg toate revelaţiile ulterioare şi că, în era mesianică, viitorul va reîntâlni originile istoriei.

După spusele Talmudului, profeţii, mari inspiraţi şi individualişti pasionaţi, nu pot „să profetizeze în acelaşi stil"[63]. Fiecare profet este în comuniune strânsă cu epoca sa. După aceeaşi tradiţie talmudică, profetul nu are totuşi dreptul să anticipeze cursul istoriei[64]. Aceşti revoluţionari, aceşti „antilegalişti", nu se mărginesc doar să facă apel la „memorie"[65] pentru a-i aminti lui Israel evenimentele din trecut, întâlnirile sale tandre cu Dumnezeu şi revelaţiile divine; ci ei şi menţin, zeloşi şi scrupuloşi, tradiţiile legale ale poporului lui Israel.

Acel „elev cucernic" despre care pomenea Rabbi Iehoşua ben Levi şi care inovează într-un domeniu care îi fusese — firesc — cunoscut lui Moise, a asistat el însuşi, în spirit, la Revelaţia sinaitică. Graţie unui

efort intelectual curajos şi graţie zelului său mistic, el se simte încă o dată (atunci când inovează) cu totul prezent la Revelaţie. Sentimentul reuşitei sale în speculaţie este atenuat de sentimentul de smerenie pe care îl are, pentru că dânsul, copil al prezentului, a fost transplantat într-un „trecut" atât de hotărâtor pentru întreaga istorie. De fapt, acest *mehadeş*, acest „inovator", rămâne „elev", asemenea „omului foarte elevat" despre care Paul Valery[66] scrie că „el nu este niciodată un original...; el imită, inovează, nici nu regretă vechiul pentru că este vechi, nici noul pentru că e nou; ci consultă în sinea sa ceva veşnic actual".

Nimeni din Israel, nici cel mai mare, n-a pretins că anunţă ceva nou. Fiecare a interpretat în felul său ceea ce el considera ca mai autentic vechi. „Noua alianţă" pe care Dumnezeu o încheie cu omul nu o anulează pe cea veche, ci o fortifică. Iar era mesianică va reaminti vârsta primară a omenirii.

Profetul, tana, amora, gaonul, mekubalul şi hasidul explică mesajul vechi, dar totdeauna nou, al Torei cereşti, absolute. Ei îl traduc în limbajul contemporanilor lor, şi îl fac, în acest fel, din nou actual.

Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov, cel mai mare inovator religios evreu din timpurile moderne, afirma, când s-a înfăţişat poporului, că n-a venit să anunţe nimic nou, ci că vrea să trezească o reînnoire a sufletului evreiesc. El nu s-a mândrit cu propria sa „descoperire", ci a încercat să facă din fiecare evreu un *mehadeş*.

Iudaismul a cunoscut inovatori, dar nu reformatori. Ioşiahu şi Ezra, pe care teologii ne-evrei îi consideră reformatori, au căutat doar şi au regăsit Tora lui Dumnezeu, care fusese neglijată; ei au interpretat-o şi au restabilit-o în drepturile ei: forma veşnică a iudaismului rezidă în perpetua sa reînnoire.

Niciodată această reînnoire n-a fost de ordin afectiv, nici măcar aceea care a avut loc în timpurile lui Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov, care părea a avea acest caracter. Căci ea privea înainte de toate Legea, spiritul interpretării şi modul de aplicare a ei.

Această continuă reînnoire dovedeşte dinamismul Torei care, fără a fi uniformă, este profund unitară. Fără a-şi şterbi armonia, ea este deschisă contradicţiilor şi dialecticii. Fără a fi imuabilă, ea rămâne neschimbată.

Certitudinea literei împiedică orice alunecare spre necunoscut; mobilitatea vie previne „păcatul" fixității[67]; suplețea structurii Legii, ca și varietatea aplicațiilor sale, îndepărtează primejdia împietririi.

În marea sa introducere la Mișna — introducere, de fapt, la Tora orală — Maimonide se exprimă astfel: „Nu există epocă (a istoriei evreiești) în care să nu se fi trecut la un examen aprofundat și la noi interpretări (*hitbonenut ve-hiduș*) a chestiunilor (*inianim*) Torei. Înțelepții fiecărei generații au luat în considerare problemele predecesorilor lor, le-au studiat și le-au reînnoit.

„Dar nici o *mahloket*, nici o „controversă" nu afectează comentariile primite (*mekubalim*) din gura lui Moise. Căci din zilele lui Moise și până la Rav Ași (redactorul Talmudului babilonean) și de atunci până în prezent, nu au existat controverse care să fie împotriva bunului simț. De pildă, n-am întâlnit o discuție în care vreunul din înțelepți să afirme că omul care a scos un ochi semenului său trebuie pedepsit în același fel (pentru că în Biblie stă scris: „Ochi pentru ochi..."[68]), iar un alt înțelept să-i răspundă că e vorba numai de o indemnizație materială. De fapt, toți sunt de acord că aici este vorba de o compensație pecuniară[69].

„De asemenea nu am notat vreo controversă cu privire la următorul pasaj din Scrierea Sfântă: „Veți lua în prima zi (a sărbătorii Corturilor) din fructul arborelui numit *hadar*", în așa fel încât unul să afirme că aici este vorba despre cedrat, altul că este vorba de gutuie sau orice alt fruct. La fel stau lucrurile cu toate mițvoturile, căci toate sunt însoțite de comentarii transmise prin gura lui Moise...

Deși aceste precepte sunt *mekubalim*, „acceptate", și nu există controverse în privința lor, noi suntem în măsură să deducem din ele comentariile pe calea logicii și analogiei, folosind și indicațiile și probele conținute în Mikra (Scrierea Sfântă).

„Și când vezi, în Talmud, (pe învățați) aprofundând (aceste teme), opunându-se unii altora pe frontul analizei și prezentând argumente pentru a corobora vreunul din aceste comentarii... acest lucru nu se petrece pentru că problema însăși le-ar fi părut confuză și că ea n-ar fi putut fi lămurită (căci nu exista nici o îndoială asupra faptului); dar ei au căutat (prin aceasta), chiar în Scrierea Sfântă, o indicație asupra comentariului primit..."

Rambam va fixa, mai târziu, concepția sa despre *mahloket*, despre „controversa" talmudică (anume despre controversa halahică), în lucrarea sa *Mișne Tora*; iată ce va afirma el în termeni categorici: „În cuvintele Cabalei nu există controversă; să știi că orice obiect în care vei găsi totuși o controversă, nu este o Cabala a lui Moise, maestrul nostru!"[70]

Cu toate acestea, se întreabă, pe bună dreptate, Rav Țair[71] „dacă admitem teza lui Rambam, după care toate comentariile Scrierii Sfinte au fost direct primite (*mekubalim*) de către Moise, atunci cum se face că totuși s-au dezvoltat controverse?" Într-adevăr, trebuie recunoscut că teoria construită de Maimonide pentru a explica controversele halahice se lovește de serioase dificultăți.

După Rabbi David Nieto[72], autorul lucrării *Mate Dan* („Bâta lui Dan"), „o *mahloket* nu s-a produs niciodată între înțelepți cu privire la principiile fundamentale transmise (*ikarim mekubalim*), ci numai cu privire la comentariul unora dintre ele"[73].

Cu mult timp înainte de Nieto, ferventul apologist al Tradiției orale care a fost Abraham ben David[74], filozof și istoric, restrânsese deja sfera *mahloket*, limitând-o la o discuție referitoare la efectele principiilor admise în unanimitate. El scrie anume, în introducerea la cartea sa *Sefer ha-Kabala* („Cartea Tradiției"), că „înțelepții n-au intrat niciodată în controversă cu privire la principiul unei mițva, ci cu privire la consecințele ei. Căci ei auziseră principiul enunțat de către maeștrii lor, dar nu i-au întrebat totdeauna îndeajuns despre consecințe. „Serviciul" lor pe lângă maeștri nu fusese suficient de lung".

Concepția cabalistică asupra controversei

Teoria lui Maimonide asupra controverselor halahice este foarte greoaie; ea tinde la o schematizare a principiilor dreptului religios evreiesc. Ea îndepărtează în chip hotărât dificultățile pe care le întâlnește în drumul său, fără a putea totuși să le anuleze cu desăvârșire. Dacă Rambam ar fi exprimat o gândire mai nuanțată asupra controverselor halahice, ea ar fi corespuns mai bine spiritului deschis al Torei orale.

El a stabilit însă un principiu cvasi-dogmatic, pe care l-a inserat într-un sistem juridic riguros. Dar, prin natura sa proprie, *mahloket* refuză să fie integrată într-un sistem rigid. Căci ea constituie, în Tora orală, o manifestare de viață.

Marele cod religios al lui Rambam, *Mișne Tora*, era, în fond, menit să suprime controversele halahice (este suficient să fie citită introducerea din fruntea acestei lucrări!). În acea clipă, Tora orală era expusă unei primejdii „de moarte", ceea ce au înțeles adversarii eminentului teoretician. Lipsită de controverse, ea urma să piară; nemaifiind orală, ea nu mai putea îngloba Tora în totalitatea ei.

Cabala, hrănită permanent din seva Torei, concepe o teorie vie cu privire la *mahloket* halahică, căreia i-ar fi putut subscrie însuși Rambam. Căci, departe de a perturba ordinea severă dorită de el în *halaha*, Cabala introduce într-însa un curent de viață. De altfel, chiar Maimonide, în *Hilhot talmud Tora*[75], „Legile predării Torei", cuprinse în codul său, afirmă și el unitatea interioară a Talmudului, armonia dintre rigoarea rațională și subtilitatea mistică. După dânsul, Talmudul prezintă înainte de toate un caracter rațional; el cuprinde însă și subiecte denumite *pardes*, fundamente ale misticii evreiești (și anume „povestirea creației" și „povestirea carului"). Pentru Maimonide, cele două aspecte ale Ghemarei — aspectul rațional și aspectul mistic — se întâlnesc și se unesc sub semnul libertății personale. Omul meditează asupra gândului altuia și încearcă să-l aprofundeze, folosind propria sa inteligență, dar și întreaga putere a ființei sale.

Dezbaterea cu sine însuși și apoi controversa cu altul apar deci ca necesare pentru a ajunge la o convingere temeinică, dar și pentru a sesiza *halaha* în simplitatea și precizia ei. *Halaha*, așa cum și-o reprezintă celebrul rabin Iehuda Löv ben Betalel din Praga[76], numit Maharal, este o „inteligență întru totul simplă", o *sehel pașut legamrei*, căci ea este creată după chipul Torei, „inteligență sublimă și simplă", *sehel elion pașut*[77]. Pentru a accede la simplitate trebuie depășite obstacolele; întocmai după cum trebuie înlăturată dezordinea spre a ajunge la ordine.

Misticul trebuie să învețe și el să distingă, printre toate luminile, pe cea adevărată, pentru ca „misterul", *sod*, să i se dezvăluie în toată simplitatea sa. Meritul *gaonului*, al „geniului talmudic", este de a evidenția simplitatea profundă a problemelor complexe în aparență.

Misticul și halahistul percep simplitatea ultimă a subiectelor asupra cărora meditează, dar nu ajung la ea decât după o cale lungă; după ce au depășit diverse contradicții, ei obțin pacea interioară.

Căci pacea nu este dată de-a gata. Omul este acela care trebuie s-o creeze; el nu se poate mulțumi s-o păstreze, ci trebuie s-o și cultive cu grijă și cu atenție. Singur Dumnezeu este Pacea, „numele Său este Pace", după cum observă Maharal; El este forma ultimă a lumii, o conține și o unifică. De aceea El este Pace; pacea nu este un atribut al Său; ea este propria Sa esență.

Sarcina omului este să dobândească pacea; Dumnezeu, Creatorul, îl ajută s-o găsească: în felul acesta El garantează viața creației Sale. El stabilește pacea între toate ființele care există. Dacă n-ar exista un echilibru al contrastelor, lumea nu ar mai putea dăinui. Ființele însăși cuprind contraste: Dumnezeu, care conține totul, asigură armonia lor.

De la sine, creaturile n-ar putea stabili pacea; fiecare dintre ele vrea să încalce domeniul alteia. „Fiecare prăpastie se adresează alteia asemenea ei, spunându-i: „Desparte apele tale, căci vreau să urc în tine". Dumnezeu este acela care le separă și care asigură pacea între ele. Fiecăreia, El îi dă independența. „În aceasta constă pacea de care ființele au nevoie, deosebindu-se de Dumnezeu; căci, de fapt, de la El vine pacea tuturor. Prin Pace (care este El, și de care El dispune), Dumnezeu se deosebește de orice altă ființă"[78].

Spre a obține pacea, omul trebuie s-o „urmărească"; așa cum a făcut cel mai pașnic dintre israeliți: Aaron. Așa procedează adevărații urmași spirituali ai primului mare-preot al lui Israel. Ei „caută pacea"[79], și o găsesc. Pacea este „forma ultimă a lucrurilor", rezultatul final al unei încercări. Ea încheie acțiunea pe care o desfășoară omul.

La evrei rugăciunile de mulțumire se termină și ele printr-o binecuvântare pentru pace. „Dumnezeu, Regele căruia îi aparține pacea", se bucură când oamenii luptă pentru a o obține. El se bucură „să asiste pe *talmidei hahamim* — pe savanții Torei — care se încurajează în studiul halahei[80]". Chiar și controversele lor, *mahloket*, „prezintă interes pentru cer"[81]! În acest fel explică Mișna o *mahloket*, celebră între toate în literatura talmudică, aceea care despărțea școala lui Hilel de școala lui Șamai.

Într-un pasaj din tratatul său Haghiga[82], Talmudul evidențiază concepția sa despre *mahloket*. În al doilea capitol al acestui tratat, Rabbi

Elazar ben Azaria[83] pornește o discuție asupra problemei controverselor. El se întemeiază pe următorul verset al Ecclesiastului[84]: „Cuvintele înțelepților sunt ca niște ghimpi, spusele autorilor culegerilor de texte sunt ca niște cuie bine plantate. Acestea au fost date de un singur păstor".

El analizează acest verset și îl folosește pentru a dezvolta vederile sale personale. „Pentru ce, se întreabă el, sunt comparate cu niște ghimpi cuvintele Torei?" Și răspunde: „Spre a arăta că, la fel după cum ghimpele împinge boul spre ogor pentru a întreține viața, cuvintele Torei îndreaptă pe aceia care se dedică studiului lor pe calea vieții și îi îndepărtează de căile morții. S-ar putea însă crede că, așa cum ghimpele nu este stabil, nici cuvintele Torei nu sunt stabile. Asta ar fi o greșeală. Este spus: „ca niște cuie". S-ar putea crede că sunt asemenea cuiului care fărâmă materia în care este bătut și nu o sporește. Nu este așa. Este spus „plantat", căci după cum planta se înmulțește, cuvintele Torei se multiplică și ele.

„Autorii de culegeri" (*ba'alei asufot*) sunt *talmidei hahamim*, savanți care se reunesc în adunare și se ocupă cu studiul Torei. Unii spun despre anumite lucruri că sunt impure, alții — că ele sunt pure; unii interzic anumite lucruri, alții le permit; unii le declară inutilizabile, alții — că pot fi folosite.

„Dacă vreunul întreabă: «În aceste condiții cum mai pot învăța Tora?» să știe că este spus: «Ele au fost date de un singur păstor». Un Dumnezeu le-a dat, un maestru (Moise) le-a spus, auzindu-le din gura Suveranului tuturor celor create, binecuvântat-fie-El, căci stă scris: «Dumnezeu a pronunțat toate aceste cuvinte». Iar tu de asemenea (o, omule!) ascute-ți auzul, fă-l ca o albie, și procură-ți o inimă (inteligentă) pentru a înțelege cuvintele celor care îți spun despre anumite lucruri că sunt impure, în vreme ce alții le declară pure..."

Iar Rași[85] adaugă: „Ascute-ți auzul asemenea unei albii". Într-adevăr, toți (acești savanți) își îndreaptă inimile spre ceruri (intenția lor este sinceră!); ascultă-i cu atenție, învață și cunoaște toate vorbele lor; când vei fi în stare să deosebești printre ele pe cele care sunt cele mai juste, *cașer*, stabilește *halaha*, legea, după acestea din urmă" (XXIV).

Acest text talmudic ne lămurește aspectele complementare ale Torei: stabilitate și suplețe, veșnicie și actualitate, perpetuitate și rodnicie; el ne aduce lămuriri și în ce privește chestiunea *mahloket*, a

controversei care opune între ei pe diferiții reprezentanți ai Torei orale. *Mahloket*, polaritatea ideilor, este dovada și condiția unei Tore vii, tot așa după cum polaritatea forțelor este dovada și condiția vieții naturale[86].

În fapt, unitatea vie a Torei, la fel ca și cea a lumii, rezultă din opunerea, amestecată cu afinități, a ideilor și a forțelor care le însuflețesc și se completează reciproc. Ele se atrag și se resping; prin tensiunea permanentă pe care o creează, ele asigură echilibrul Torei și al universului.

Ideile care se desfășoară liber în lumea Torei și forțele care, lipsite de conștiință, acționează în lumea naturii, sunt opera lui Dumnezeu cel viu care le împacă, le neutralizează și le pune în stare de dependență cât și de independență pe unele față de altele.

Talmudul relatează[87] că școala lui Șamai (*beit Șamai*) s-a opus, vreme de trei ani, școlii lui Hilel (*beit Hilel*): fiecare dintre aceste două școli pretindea că *halaha* sa era cea mai bună. S-a auzit atunci o *bat kol* (literal, „fiică a vocii"), un ecou din ceruri: *„Elu ve-elu divrei Elohim haim*, atât unele cât și celelalte sunt cuvinte ale lui Dumnezeu cel viu". Într-adevăr, prin cercetarea lor dezinteresată, cele două părți adverse se unesc tocmai grație principiului vieții, atât celei naturale cât și a celei morale; căci și viața este plină de contradicții.

Așa a vrut-o „Dumnezeul Vieții", *Elohim haim*, când a avut loc crearea primară a naturii; tot ceea ce a creat, spune Zoharul, el a făcut-o opunând două forțe: bărbătească și femeiască. El a stabilit-o în acest fel în clipa Revelației prime a Torei: Midrașul spune că fiecare cuvânt ieșit din gura Celui Sfânt, binecuvântat-fie-El, s-a împărțit în două.

Oamenii care își opun, în chip conștient, ideile lor în interpretarea Torei, le enunță potrivit cu înclinațiile și afinitățile hărăzite lor de către Creator. Școala lui Șamai se slujește de *midat ha-din*, de o „măsură de apreciere severă", riguroasă, în timp ce școala lui Hilel folosește o „măsură de apreciere binevoitoare": *midat ha-rahamim*. În fapt, cu prilejul creării lumii, Dumnezeu a asociat *midat ha-din* cu *midat ha-rahamim*[88]. Omul folosește *mida* pe care o preferă pentru a menține echilibrul natural și moral prevăzut de către Dumnezeu.

Siguri că, grație controversei, a *mahloket*, își îndeplinesc misiunea ce le-a fost încredințată, oamenii își duc la capăt sarcina cu sinceritate, „în interesul cerului". Rezultatul controverselor lor este nu numai că

justifică, dar şi menţin[89] Tora, tot aşa cum antagonismul forţelor fizice asigură menţinerea naturii.

Această concepţie pe care am degajat-o din Cabala îşi găseşte confirmarea într-o foarte frumoasă pagină scrisă de Maharal la începutul lucrării sale „Fântâna diasporei" (*Be'er ha-gola*)[90]. Aceasta este inspirată de tratatul talmudic Haghiga pe care l-am menţionat înainte. Iată cuprinsul în esenţă: „S-a spus: *ba'alei asufot* (termen căruia Talmudul i-a dat sensul de «savanţi adunaţi pentru a discuta despre Tora») (XXV)... Într-adevăr nu este cu putinţă ca părerile înţelepţilor să se întâlnească pe un singur drum; nu este posibil ca ei să nu se opună între ei, să nu se deosebească unii de alţii prin inteligenţa lor". Fiecare dintre ei primeşte o „măsură" de inteligenţă diferită, care corespunde propriei sale structuri spirituale.

„*Ba'alei asufot* se reunesc în adunări pentru a se ocupa cu Tora, şi acolo îşi dau seama de deosebirile lor de vederi. Iar dacă tu zici: „Atunci cum pot să învăţ Tora?" ţi se răspunde: „Cuvintele Torei au fost date de un singur Păstor; un Dumnezeu le-a dat, un maestru le-a spus, aflându-le de la Suveranul tuturor faptelor (creaţiei)". Aceasta înseamnă că atunci când Sfântul, binecuvântat-fie-El, a dat lui Israel Tora, El a făcut cunoscut fiecare lucru aşa cum este (în realitate), şi a zis: acest *din*, această „prescripţie", are un aspect pozitiv şi un aspect negativ: unul de învoire, altul de apărare; aceste două aspecte contradictorii pot, atât unul cât şi celălalt, să fie luate în considerare.

„Aşa încât în lume descoperim elemente opuse între ele. Poţi spune că lemnul este în legătură cu elementul apei, şi ai dreptate; poţi zice că are legături cu elementul aerului, şi ai dreptate. Nu găseşti nici un lucru cu totul simplu.

„La fel este şi în Tora: nu există un lucru care să fie cu totul impur şi care să nu aibă un aspect pur. Şi atunci când cineva te învaţă că un lucru este pur şi îţi prezintă argumentele sale pentru a demonstra aceasta, el n-a arătat decât un singur aspect al realităţii; iar atunci când cineva zice: impur, şi îţi prezintă argumentele sale, nici el nu arată decât un singur aspect..."

„Atât cel care declară un lucru impur cât şi cel care îl declară pur, au învăţat Tora; dar fiecare dintre ei vede lucrul în alt fel" (XXVI). Dar Dumnezeu a creat totul, el a creat lucrul care poate fi considerat sub două aspecte diferite (XXVII). (Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov va spune

că fiecare om împrumută calea care îi convine pentru a merge spre Dumnezeu. Toate drumurile se întâlnesc în Dumnezeu...)

„Pentru a stabili o *halaha*, în aşa fel încât ea să fie aplicată în fapt — *halaha le-ma'ase* — trebuie admis că unul din aspecte este mai important decât celălalt; aspectul predominant va fi decisiv pentru *halaha*, deşi celelalte aspecte nu trebuie să fie neglijate. În realitate, acela care ascultă toate părerile percepe lucrul în totalitatea sa, sub înfăţişările sale variate.

„În natură, operă a lui Dumnezeu, se constată de asemenea că în compoziţia unui lucru cutare element este mai important decât elementul contrar. Lemnul este compus din patru elemente dintre care cel mai important este aerul, care îi determină natura..."

Explicaţia pe care Maharal o dă despre controversă întăreşte ideea noastră după care există legături interioare între lumea Torei şi aceea a naturii. Principiul lor este comun. Desfăşurarea şi conservarea forţelor-ideilor lor se datorează mişcării dialectice căreia ele le sunt supuse.

Rolul determinant al bipolarităţii în menţinerea vieţii şi în geneza actelor vitale fiziologice şi psihologice este admis actualmente în toate domeniile ştiinţei. El fusese de-acum recunoscut de ilustrul rabin din Praga, care întreţinea legături de ordin ştiinţific cu Tycho Brahe[91].

După teoria lui Maharal, *mahloket*, care în sine este rea, devine până la urmă un bine; ea creează un spirit de competiţie în bine şi permite să se ajungă la pace. „*Mahloket*, adică «cearta», este — la fel cu *şalom*, «pacea» — un lucru important, de care atârnă existenţa lumii, dar care poate şi să ducă la distrugerea ei!"[92]

Acum aproape un secol şi jumătate, ţadikul raţionalist Rabbi Simha Bunim din Psişhe spunea despre misticul Maharal că a fost învăţătorul său în ce priveşte lumea superioară şi că a dezvăluit aici pe pământ Cabala într-un stil nou, într-un stil „deschis".

Maharal a dedicat un adevărat imn raţiunii omeneşti în consideraţiile sale despre *mahloket*. Dar el nu a omis să arate că raţiunea omului este personală, subiectivă şi că fiecare om o foloseşte după preferinţele sale; drept urmare, conceptele nu pot fi veşnice şi universale. Prin aceasta, Maharal a fost un premergător al teoreticienilor contemporani în domeniul logicii!

Acest maestru, ale cărui păreri au fost raportate de către decizionari ai *halahei* precum Bah, Tosafot, Iom-Tov, Maghen Avraham, Turei Zahav, Beit Șmuel, era un adversar al oricărui dogmatism raționalist; de altfel, el a izbutit să descopere bazele raționale ale narațiunilor talmudice a căror semnificație scăpa la prima vedere[93].

Precursor al hasidismului modern, — opera sa fost cultivată și comentată de către Rabbi Israel, Maghidul din Kojniț[94] —, el a știut să realizeze sinteza între *halaha* și *sod*, între „lege" și „secretul mistic". De aceea după spusele talmudistului Rabbi Menahem Mendel din Koțk, el a fost în stare „să facă să fie bine înțelese Ghemara și lucrările decizionarilor, explicând toate acestea cu o inteligență sănătoasă".

Independența personalității și cercetarea comună

Controversa evidențiază independența gândirii. Ea nu reflectă atât de mult individualitatea structurală a gândirii cât individualitatea exprimării sale.

„Omul, zice Talmudul, se deosebește de aproapele său prin vocea sa, prin înfățișarea sa și prin părerea sa[95]". Iar Midrașul adaugă: „După cum chipurile oamenilor nu seamănă între ele, nici părerile oamenilor nu seamănă între ele"[96].

Gândirea omenească are un fond comun: „inteligența dreaptă", *sehel ha-iașar*. Dar logica este personală. Ea indică modul de gândire al fiecărui om. De fapt, în *mahloket*, adversarii nu contestă „fondul" unanim admis al Torei; ei se deosbesc prin maniera lor de a considera multiplele sale „aspecte". Fiecare este atras de un anumit „chip"[97] al Torei și se întoarce spre el. După tradiția talmudică, însuși Dumnezeu, adresându-se lui Moise, îi spune: „Eu și cu tine vom face să fie plăcut chipul *halahei*: *nasbir (svara) panim ba-halaha*. După cum Eu am întors fața Mea spre tine, întoarce-ți și tu fața spre Israel..."[98]

Savantul care susține o teorie halahică este deci perfect știutor că nu poate accede la o valoare absolută, el este conștient că nu prezintă decât un mod de gândire, că nu face decât să se îndrepte spre acel chip al Torei pentru care el are cele mai multe afinități; uneori el întoarce un chip „schimbător" spre diversele chipuri ale Torei, care îi surâd pe rând;

el nu le sesizează simultan, căci toate îi apar ca „rezonabile", în pofida deosebirilor dintre ele.

Talmudul[99] relatează că Rabbi Meir avea un elev numit Somhos care găsea patruzeci și opt de argumente pentru a declara că un lucru este impur și patruzeci și opt de argumente pentru a declara că acel lucru este pur. Un alt elev, un *talmid vatik*, discipol versat în Tora, a putut demonstra, bazându-se pe o sută cincizeci de argumente, că o anumită reptilă (al cărei consum alimentar îl interzice Biblia) este pură. Ce să mai spunem despre Rabbi Meir însuși, maestrul lor? El afirma despre un lucru impur că este pur și îi arăta „chipul prielnic", *mare panim*, și invers, el afirma despre un lucru pur că este impur și îi arăta chipul corespunzător.

Fără a uita teoria lui Maharal, care lua în considerare aspectele contradictorii ale fiecărui lucru, se cuvine să vedem în operația realizată de Rabbi Meir o simplă manifestare a bravurii sale intelectuale? Sau era vorba de examenul critic pe care îl întreprindea Rabbi Meir înainte de a se angaja la un dialog asupra unui subiect halahic?

Trebuie să evidențiem că Talmudul introduce în această privință următoarea observație: „Se știe, în fața Celui care a zis: «Să fie lumea», că în generația lui Rabbi Meir, nimeni nu-l întrecea. Atunci de ce n-a fost stabilită *halaha* după tezele sale? Deoarece colegii săi n-au fost în stare să atingă fondul gândirii lui." (După Rași, „ei n-au putut ști care dintre vorbele lui erau juste și care nu; și într-adevăr, el izbutea să justifice ne-*halaha* întocmai ca și *halaha*"[100].)

Pentru a decide dacă o *halaha* trebuie făcută obligatorie (*halaha le-ma'ase*) nu este de ajuns să stabilești o demonstrație logică, deoarece logica omenească nu este stabilă: ea este personală și schimbătoare. Dacă învățatul împinge prea departe interpretarea sa, deci se îndepărtează prea mult de realitățile imediate ale Torei, raționamentele de care se slujește riscă să pară extravagante.

Prin urmare, se impune un control în exercitarea dreptului de a interpreta Tora. Pentru ca un „comentariu" să fie valabil din punct de vedere practic, trebuie ca autorul său să-l impună unui „contra-comentariu". Pentru ca un aviz să fie luat în considerare, el trebuie să fie confruntat cu un aviz contrariu. Savantul răspunde „interogațiilor", *kușiot*, și rezistă „ușurărilor", *mefarek*, înainte de a fi eliberat de povara care îi copleșește teza.

Expertiza și contra-expertiza fac parte din procedura omenească a dezbaterii halahice. Acțiunea defensivă și acțiunea ofensivă formează elementele unei „lupte pentru Tora"[101]. În felul acesta înțelepții Torei îndeplinesc o „muncă de echipă", pentru a utiliza un termen recent din vocabularul științific. Astfel, Tora orală, generatoare de controverse, încurajează libertatea de gândire, dar totodată îi prescrie limitele: ea îndepărtează sofismele sterile, personalismul morbid și distrugător.

Savanții în Tora sunt supuși unei verificări raționale a gândurilor lor prin grupul căruia îi aparțin[102]. „Fii atent și ascultă, Israele..."[103]. Termenul „fii atent", *hasket*, semnifică: formați mici asociații — *asu kitot* — pentru a vă ocupa cu Tora, cu Legea, pentru că Legea se dobândește numai în societate; conform cu părerea lui Rabbi Iose ben Hanina, care se exprimă în felul următor: „Stă scris: «O sabie va fi atârnată deasupra unor oameni izolați, și ei vor înnebuni»"[104].

Studiul de unul singur al Legii este primejdios: după avertismentul profetului, el duce la rătăcirea inteligenței. Căci stă scris: „Ne-am lăsat induși în eroare"[105].

După o altă explicație, cuvintele „înțelege și ascultă, Israele" înseamnă că „trebuie să te exersezi, prin controversă, la interpretarea Torei, a Legii".

De altfel, Talmudul[106], recomandând, o dată mai mult, studiul în comun, se exprimă astfel: „Cuvintele Torei seamănă cu focul. Așa după cum focul nu arde singur, cuvintele Torei nu subzistă atunci când sunt cultivate de unul singur": *Divrei Tora ein mitkaeimim b-iehidi*. Desigur, cuvintele Torei „seamănă cu focul" căci „Tora însăși este foc, ea a fost revelată în foc și seamănă cu focul", iar „cel care se ocupă de Tora, chiar singur", se afundă în focul ei. „Șehina este cu el"[107]. Dar pentru ca vorbele Torei să subziste — *mitkaeimim* — și pentru ca ele să fie traduse în limbajul practic, căldura puternică pe care ele o răspândesc trebuie să fie primită de mai mulți: un om singur s-ar prăpădi sub tăria ei.

Înțelepții lui Israel se apără reciproc de flăcările pasiunii mistice ca și de răceala unui rationalism dialectic, cazuistic, extrem de steril. Răceala rațiunii unită cu căldura sentimentelor le asigură atât moderația speculativă cât și stăpânirea pasiunii. „Tora, citim în *Tikunei Zohar*, este făcută din apă și foc"[108].

Pin urmare, savantului care dorește să-și valorifice părerile i se cere o atitudine rezervată și cumpătare în judecată. Le va dobândi mulțumită studiului în comun, care îl va împiedica să cadă victima unui rationalism sau unei sentimentalități excesive.

Singurătatea convine omului care se dedă meditației pure, fie prin odihna ființei în întregul ei, fie prin stimularea inteligenței — așa cum a făcut-o Rabbi Șimeon ben Iohai. Ea favorizează analiza logică a cuvintelor Torei, împinsă până la sublimarea acestora. Dar savantul care caută soluții practice pe calea considerațiilor teoretice trebuie să evite singurătatea. *Halaha* predată de „părintele Cabalei", Rabbi Șimeon ben Iohai, n-a fost totdeauna acceptată de către Tradiție. Căci savantului i se cere să mențină contactul cu oamenii și cu lucrurile. În felul acesta va putea fi rechemat la realitatea imediată, atunci când are loc o ieșire din matca — egoistă — a spiritului său.

Halahistul nu este singur. Pentru a hotărî asupra unor chestiuni importante, el este *nose ve-noten*, „primitor și donator"; el se arată tot atât de plăcut și generos, pe cât de ferm și hotărât, în relațiile pe care le are cu confrații săi[109]. Și în prezent el întreține cu aceștia o corespondență formată din *șe'elot* și din *teșuvot*, din „întrebări" și din „răspunsuri".

Autoritatea Tradiției și libertatea interpretării

Controversa stimulează libertatea gândirii, dar totodată o reține. Dezbaterea permite un control, pe plan orizontal, al relațiilor dintre colegi care se respectă reciproc. În plus, acest control este stabilit, pe plan vertical, grație respectului pe care discipolul îl datorează totdeauna maestrului său, față de care el stă „îndoit" — fără a renunța totuși la dreptul de a-și exprima punctul său de vedere[110].

Într-adevăr, ordinația nu este numai mărturia încrederii și simpatiei pe care maestrul o resimte față de elevul său, pe care îl socotește demn să continue Tradiția, dar este totodată — și mai ales — atestarea capacității pe care o are elevul de a judeca prin sine însuși problemele care îi sunt prezentate.

Este o viguroasă afirmare de independență de spirit care justifică promovarea discipolului, *talmid*, la rangul de *talmid haham*. Căci ce

este un *talmid haham*? Este un om inteligent! Iată ce spune Rabbi Aba: „Este un om care știe să explice învățătura sa"[111]. Legile, *halahot*, care nu au o justificare logică, un *ta'am*, o *svara*, nu au autoritate, chiar dacă ele sunt transmise prin Cabala. În fapt, fără Midraș Tora, fără interpretarea logică a Torei, aceasta nu mai este una! Până în zilele noastre a precumpănit această concepție asupra Torei și asupra lui *talmid haham* care o personifică.

Hazon Iș își pune următoarele întrebări: „Care este valoarea lui *talmid haham*, care este esența lui și prin ce este mare puterea lui?" Rema[112] (binecuvântată fie-i amintirea!) a izbutit prin numai câteva cuvinte (ad *Iore Dea* 243,2) să ne prezinte un tablou plin de lumină și de măreție: „(*talmid haham* este cel care) știe «să primească și să dea» în spiritul Torei și înțelege prin propria sa minte majoritatea pasajelor din Talmud și din comentariile lui, precum și deciziile *gheonimilor*"[113].

„Aceasta înseamnă, adaugă Hazon Iș, că numele de *talmid haham* semnifică *haham*, «înțelept»; el desemnează pe omul versat în Lege, care este în stare să procedeze la *masa u-matan*, la «receptarea» și la «transmiterea» halahei; după Cabala, este acela care cunoaște o mare parte a Talmudului. În lipsa acestor calități, un *talmid* nu trebuie să fie considerat ca *haham*, chiar dacă a învățat *agada* și cărțile de morală religioasă, deoarece el nu știe felul cum trebuie tratate subiectele halahice"[114].

Titlul de *talmid haham* nu este acordat decât atunci când candidatul a dat dovada darurilor sale de analiză și de pătrundere a materiei studiate: cunoștințe multe nu sunt suficiente, dacă inteligența și judecata, *svara*, nu permit să fie comparate și aplicate, spre a fi făcute aplicabile[115].

Savantul care dispune de cunoștințe bogate este numit „Sinai", căci seamănă cu muntele pe care a fost dăruită Tora în timpul Revelației. Cât despre savantul care, prin inteligența sa, „răvășește" cunoștințele de care dispune, el este numit *oker harim*: el „smulge munții" din temeliile lor pentru a face ca ei să fie un nou Sinai[116].

În calitate de știință, Tora este *hohma*, „inteligență"[117]. De ea se slujește *haham* pentru a stabili demonstrațiile sale speculative asupra unor teme, chiar dacă nu se referă la pasaje particulare din Scrierea Sfântă sau nu invocă o mărturie formală a Tradiției. Sigur de faptul că gândirea sa este conformă cu Tora, el a respins uneori printr-un

„raționament", o *svara*, unele *halahot* acceptate de către Cabala. El pretinde argumente spre a primi ca adevărate anumite *halahot*[118].

Înțeleptul are dreptul să folosească propria sa judecată pentru a elucida problemele Torei. El își găsește sprijinul în Tora, care este o *hohma*, și în Tradiție, care și ea este o *hohma*. Dar *haham* nu trebuie să considere *hohma* ca fiind a sa; ea este „oferită" de Autorul Torei „celor care Îl respectă" pentru a le permite să verifice și apoi să prețuiască mai bine Tora. Legată de *hohma*, Tora este atașată și de *irat șamaim*, „teama de ceruri"[119]. Independența gândirii se asociază intim cu smerenia.

Prin urmare, modestia este cerută ca o calitate esențială pentru *talmid haham*. Este presupusă a fi sinceră căci provine din *irat het* a sa, „teama de păcat", de unde derivă „înțelepciunea" sa. Această modestie nu stânjenește însă exercițiul liber al autorității celui care este *haham*. *Talmidul* care respectă scrupulos interdicția „de a preda *halaha* în prezența maestrului său", nu permite altuia să-i încalce drepturile de a preda *halaha*, atunci când este interpelat[120].

Talmid haham utilizează cu demnitate prerogativele care îi sunt acordate și se achită deplin de răspunderile cu care este însărcinat. El, care are datoria să salute respectuos pe maestrul său și să se ridice în picioare atunci când îl vede, este scutit de orice semn de respect față de dânsul atunci când el însuși este scufundat în studiul Torei și când face cunoscute hotărârile sale în materie legală[121].

„Tora (maestrul) nu se ridică în fața fiului său"[122]. În anumite împrejurări, maestrul nu reprezintă decât un fiu al Torei în vreme ce elevul îl depășește. *Talmidul* nu numai că o primește și o apără, el și-o asimilează: el poartă întreaga responsabilitate și demnitate a Torei. *Talmidul* se poate prevala de drepturile sale, dar nu se poate făli cu ele sau să abuzeze de ele. Orgoliul întunecă judecata, denaturează deciziile halahice. *Talmid haham* riscă atunci să indice o aplicare incorectă a Legii pentru că el nu cunoaște oamenii pentru care ea este făcută. Dacă i se întâmplă să se înșele, el ar trebui să aibă curajul să-și mărturisească greșelile, așa cum au făcut-o adesea unii înțelepți ai lui Israel exclamând astfel: „Vorbele pe care le-am pronunțat în fața voastră sunt eronate": *devarim șe-emarti bifneihem, taut hem be-iadi!*[123]

Neîndoielnic, smerenia este ceea ce a fost lăudat la deținătorii Legii, începând cu Moise și până în zilele noastre. Ea dovedește obiectivitatea decizionarului, este semnul atitudinii sale dezinteresate;

ea atestă anularea eului omenesc în fața eului pe care îl reprezintă Tora; dar ea constituie, înainte de toate, garanția limpezimii judecății.

Rabbi Israel Ba'al-Șem-Tov și discipolii săi s-au împotrivit unor somități rabinice, autorități ale *halahei*, convinse de știința lor și aspre în afirmațiile lor. Atunci când denunțau orgoliul unor rabini, părintele mișcării hasidice și elevii săi urmăreau nu numai suprimarea excesului de formalism, dar mai ales ca rabinii să aibe o judecată halahică limpede în chestiunile de ordin practic. Căci fruntașii hasidimilor au fost totdeauna practicanți credincioși ai Legii: ei au vrut să respecte *halaha* în puritatea sentimentelor lor. Școala lui Rabbi Israel Ba'al-Șem-Tov se inserează în tradiția autentică a Talmudului. Ea acordă preferințele sale mai mult către beit Hilel și către aderenții săi modești și pașnici decât către beit Șamai, ai cărei adepți erau rigizi și înclinați către excese. Dintre cele trei sute șaisprezece subiecte de litigiu dintre cele două școli, unii socotesc că doar optsprezece (după unii, doar șase) sunt rezolvate în sensul școlii lui Șamai; și mai sunt unii după care doar unul singur dintre litigii a fost rezolvat în acest sens!

Desigur, așa cum ne informează povestirea talmudică, atât școala lui Hilel cât și școala lui Șamai „pronunțau amândouă vorbele lui Dumnezeu cel viu". Dar, în ce privește școala lui Hilel, „aderenții săi erau înțelegători și toleranți, ei studiau cu aceeași atenție propriile lor cuvinte și cele ale școlii lui Șamai". Ba chiar mai mult: ei acordau prioritate învățăturii școlii adverse. „Când cineva se smerește, Sfântul, binecuvântat-fie-El, îl înalță, iar atunci când cineva se înalță (ostentativ), Sfântul, binecuvântat-fie-El, îl coboară. Când omul aleargă după glorie, ea îl ocolește; când omul se ferește de onoruri, grandoarea îl urmărește"[124].

Discipolii școlii lui Șamai și cei ai școlii lui Hilel au folosit căi opuse spre a atinge același scop[125], pentru a urca spre un unic izvor, Cuvântul lui Dumnezeu. Dar în vreme ce unii au perseverat pe un teren accidentat, dând dovada unei ambiții neîntrerupte și unei mari inteligențe, ceilalți au înaintat cu ușurință pe un drum fără obstacole. Primii auzeau cuvântul divin manifestându-se cu severitate și rigoare; ceilalți — cu sinceritate și blândețe. Unii au exprimat acest Cuvânt cu o precizie aspră; ceilalți — cu o simplitate calmă.

Or, virtutea modestiei care merge până la smerenie este, în fapt, cea a simplității absolute. De aceea, observă Maharal, vorbele celui umil

merită să fie aplicate în *halaha*; „forța" lor se află în iubirea care le inspiră; victoria lor se datorează dragostei care le însuflețește. „Căci halaha este inteligența simplă, *sehel pașut*; și această inteligență este atrasă de virtutea care îi corespunde. Când omul este umil, el are virtutea simplității, *midat ha-pșitut*; el este atras atunci de inteligența simplă, demnă de *halaha*... De aceea *halaha* urmează părerea pe care o are beit Hilel, pentru că ea se atașează inteligenței pure, absolute[126].

Dar asprimea vorbirii exprimate de către școala lui Șamai este doar aparentă. Într-adevăr, „Cuvântul lui Dumnezeu este limpede și perfect, el reface sufletul". Sau încă: „mărturia Celui Etern este sigură, ea dă înțelepciune celor simpli"[127]. Numai aderenții școlii lui Șamai, care și-au ascuțit prea mult inteligența și și-au împietrit prea mult sufletul, o considerau aspră și au sfârșit prin a avea prea puțină încredere în om și prea puțină înțelegere pentru el. Ceea ce noi luăm drept trufie reflectă mai degrabă nemulțumirea de a nu fi înțeles prea bine Cuvântul lui Dumnezeu și teama de a nu-l putea îndeplini de-ajuns de bine.

Aderenții lui beit Hilel, modești și cu încredere în sine, în om și în capacitățile lui intelectuale și morale, urmează pilda lui Hilel, ascultă Cuvântul lui Dumnezeu liniștiți și cu toată încrederea. Ei aud „vocea Sa care răsună cu putere" dar, așa cum chiar El o spune, cu o putere care poate fi suportată de urechea omenească, nu ca o forță insuportabilă pentru om.

După școala lui Hilel, Tora este făcută pentru omul care trăiește în condiția sa actuală, om slab — din cauza Căderii și a păcatelor sale. Trebuie însă să ne așteptăm, spun cabaliștii, ca în „viitorul care va sosi", *le-atid la-vo*, în timpurile mesianice, când omul se va întoarce definitiv spre Dumnezeu și când va recăpăta plinătatea forței și lumina vederii sale inițiale, *halaha* va fi aplicată potrivit cu concepția riguroasă a lui beit Șamai[128], concepție originală a Torei.

În fapt, „la început, Dumnezeu avusese intenția să creeze lumea folosindu-se de măsura riguroasă a judecății — *midat ha-din*. Abia după ce a văzut că lumea nu se poate menține în acest fel, El a asociat măsurii rigorii măsura mizericordiei — *midat ha-rahamim*"[129]. Timpurile mesianice vor vedea restaurarea glorioasă a timpilor primari; și omul va suporta cu seninătate rigoarea divină, văzând în ea adevărata mizericordie pe care slăbiciunea omenească nu o va mai transforma în milă (XXVIII).

Spre o Tora omenească

O „voce din ceruri" a intervenit pentru a proclama că „vorbele lui beit Șamai și cele ale lui beit Hilel sunt amândouă cuvintele lui Dumnezeu cel viu"; cu toate acestea, ea n-a pus nici o piedică dreptului liber de interpretare de care se bucură savantul, ea n-a slăbit datoria lui de a face exegeza Scriiturii, servindu-se de metodele lingvistice și logice, ca și de propriile sale raționamente.

Nu unei „voci din ceruri" îi revine obligația să proclame o *halaha* sau să rezolve o controversă. După disputa dintre beit Hilal și beit Șamai, ea s-a mărginit doar să confirme justețea ambelor teze; de altfel, grupele adverse stabiliseră aceasta, ele însile, prin argumente de nezdruncinat. Neîndoielnic, doctorii Legii au acordat preferința lor învățăturii școlii lui Hilel, fără vreo intervenție supranaturală. Victoria acestei școli — victoria bunătății asupra inteligenței — a fost în întregime de ordin moral.

Când marii mistici, care sunt totodată mari decizionari, cheamă intervențiile divine sau se referă la ele, o fac numai pentru a atesta temeinicia unei intuiții supra-inteligibile pe care numai ei au sesizat-o prin mijlocirea inteligenței lor! Revelația profetului Ilie n-a făcut decât să-i întărească pe înțelepții lui Israel în convingerea lor, acestora părându-li-se insuficientă doar recurgerea la raționamente. Dar dacă Ilie sau oricare alt profet ar fi venit să răspândească o învățătură contrarie Tradiției sau incompatibilă cu *svara*, cu „judecata" înțelepților, *hahamim*, el n-ar fi fost urmat[130].

Adeseori, după dezbateri îndelungate, Talmudul lasă pentru viitorul mesianic grija să dea răspuns unor chestiuni rămase nerezolvate. Era lui Mesia va avea obligația să aducă acestor probleme o soluție logică și întemeiată (XXIX). Căci Tora, odată revelată, a fost stabilită după planul rațiunii[131]. Totuși, ea nu este doar rațională. Dimpotrivă, pitorescul „paradisului", *pardes*, al interpretării Torei, se datorează tocmai multiplicității culorilor ei.

Prima revelație istorică, aceea de pe muntele Horeb, conferă Legii pecetea supranaturalului. Tora este *min ha-șamaim*, este de „origine cerească"[132]; aceasta este una din temeliile credinței evreiești[133]. Întrucât Tora se adresează omului, ea face apel la inteligența lui, unul

din principalele daruri ale Creatorului. Dar inteligența trebuie să se unească și cu alte mijloace de dobândire a credinței (XXX).

Căci interpretarea rațională a Torei dezvăluie o structură supra-rațională, divină. Ea permite să fie ghicit Autorul, *Ioțer*, „Creatorul" acestei opere inimitabile. Nu există *țur*, „stâncă", asemănătoare cu Legea, nici *țaiar*, „pictor", care să-l egaleze pe Autor[134]. Tora nu s-ar putea datora unui meșter cu calități doar omenești. Iată concluziile la care ajunge rațiunea: a o înlătura înseamnă a suprima examenul liber și alegerea liberă în materie de Tora.

„Tora nu a fost acordată îngerilor". Ea a fost dată omului, ființă care — chiar după voința Creatorului — nu este decât pe jumătate înger. Tocmai partea neîngerească îl face capabil să primească Tora[135]. În fapt, ea a fost dată omului căruia, de atunci, îi revine obligația „să lucreze" asupra ei, s-o fasoneze după gustul său. Omul este acela care hotărăște cum să fie aplicată.

Dacă Tora cerească poate fi asemuită cu roua care coboară din înalturi, Tora pământeană seamănă cu pâinea scoasă din pământ și obținută cu sudoarea frunții omenești: ea nu s-ar putea concepe fără roua cerească (XXXI)! Chiar Tora cerească îl cheamă pe om s-o înțeleagă și s-o aplice: „Scrierea Sfântă a fost încredințată înțelepților"[136].

Dacă un doctor al Legii încearcă să impună colegilor săi propria lui interpretare în pofida judecății lor personale, și chiar dacă izbutește să obțină din „cer" aprobarea punctului său de vedere, adversarii săi pot recurge *in extremis* la un principiu înscris chiar în Tora, după care „Tora nu este în cer". *Țadikul* care se consacră studiului dispune în deplină libertate de Tora și, prin intermediul ei, de întreaga lume. Totuși, rațiunea omenească nu se înclină în fața autorității lui: el este stăpân asupra orice, dar nu și asupra judecății semenilor săi.

Înțelepții lui Israel și-au menținut cu strășnicie dreptul de a judeca, potrivit cu bunul lor simț, prescripțiile cerești. O dovadă este următoarea povestire talmudică, în care vedem tenacitatea cu care au înfruntat chiar cerul, care, cu prilejul unei controverse, a intervenit pe nedrept în favoarea unuia dintre rabini.

„În acea zi Rabbi Eliezer a ridicat toate obiecțiile de pe lume, dar nu s-a ținut seamă de ele. Atunci el zise: «Dacă regula este așa cum o predau eu, să hotărască acest roșcov». Și roșcovul s-a dat înapoi cu zece

coți. Dar înțelepții îi ziseră: «Un roșcov nu dovedește nimic». Atunci el le spuse: «Dacă regula este așa cum o predau, să hotărască apa din acest canal». Și, în canal, apa s-a urcat în loc să coboare. Dar înțelepții îi spuseră: «Un canal cu apă nu dovedește nimic». Atunci el zise: «Dacă Legea este așa cum o predau eu, să hotărască pereții casei de studiu». Și pereții casei de studiu se înclinară să cadă. Dar Rabbi Iehoșua strigă pereților: «Când elevii celor înțelepți discută între ei despre o regulă, ce vă privește pe voi?» Din respect față de Rabbi Iehoșua, pereții nu s-au prăbușit. Dar nici nu s-au îndreptat, din respect față de Rabbi Eliezer; au rămas și continuă să rămână înclinați. Atunci se auzi din cer o Fiică a Vocii care proclama: «Ce-i cu voi? De ce îl necăjiți pe Rabbi Eliezer? Regula este întocmai așa cum o predă el». Dar Rabbi Iehoșua s-a ridicat în picioare și a spus: «Ea nu este în cer!»" Ce înseamnă aceste vorbe? Ele înseamnă că Tora nu mai este în cer: că ea ne-a fost dată nouă, de pe culmea Sinaiului, odată pentru totdeauna și că nu suntem obligați să ținem seamă de o voce din cer, întrucât în Tora, promulgată pe muntele Sinai, stă scris: „Se va hotărî după părerea majorității". Profetul Ilie îi apăru lui Rabbi Natan, care îl întrebă: „Ce făcea Dumnezeu, Sfântul, binecuvântat-fie-El, în acel ceas (când Rabbi Iehoșua nega valoarea minunilor)?" Iar profetul i-a răspuns: „Dumnezeu râdea și zicea: Copiii mei m-au biruit, copiii mei m-au învins!"[137]

Cerurile s-au recunoscut biruite de către înțelepții de pe pământ. Dumnezeu însuși s-a declarat învins de către copiii săi. În timp ce luptau împotriva semnelor excepționale venite din înalturi, acești înverșunați nu respingeau „jugul cerurilor", nu se gândeau să se elibereze de Lege. Dimpotrivă, afirmau intenția lor fermă de a apăra un bun ceresc permanent care le fusese încredințat: libertatea judecății, marcată cu pecetea divină. Tocmai încăpățânarea clar-văzătoare a înțelepților este ceea ce îl bucură pe Creator...

Această îndârjire în a se folosi — așa cum se cuvine — de drepturile acordate de Dumnezeu omului, este proprie iudaismului și constituie gloria tuturor evreilor. Atitudinea consecventă și îndrăzneață a înțelepților lui Israel față de „încercarea provocatoare" la care cerul supune credința lor în justiția divină, este foarte apropiată de aceea a evreului persecutat care, în rugăciunea sa matinală de Tahanun, exclamă următoarele: „Doamne, suntem un obiect de zeflemea și de dispreț din partea popoarelor; suntem chinuiți, urmăriți, asupriți,

insultați și tratați ca niște miei duși la măcelărie; cu toate acestea, n-am uitat Numele Tău!"

Iată și cuvintele cronicarului cabalist al lui *Șevet Iehuda*, scăpat din inchiziția spaniolă medievală: „Stăpâne al lumii, Tu te înverșunezi să mă faci să-mi părăsesc credința, să știi totuși că, în pofida locuitorilor cerurilor, eu sunt evreu, eu rămân evreu și Tu nu mă vei schimba aducând asupra mea atâtea nenorociri, pe care Tu mi le vei aduce poate din nou ...!"

La sfârșitul înfricoșătoarei sărbători a Anului Nou, *Roș ha-șana* — sărbătoarea care celebrează crearea omului — țadikul hasidic Menahem Mendel din Koțk s-a adresat credincioșilor săi cu următoarele cuvinte: „Care dintre voi, care sunteți făcuți după chipul lui Dumnezeu, s-ar putea compara cu Autorul său? Totuși, vă spun aceasta: chiar dacă cerurile s-ar încovoia și dacă pământul s-ar prăbuși, omul nu trebuie să renunțe la drepturile sale!" În același spirit, Rabbi Ia'akov Ițhak își formulează cererea către Rabbi din Koțk, al cărui discipol credincios este. El cere maestrului său binecuvântarea hasidică: „Chiar dacă inima s-ar desface în bucăți, chiar dacă cei doi umeri s-ar desprinde de trup; chiar dacă cerurile și pământul s-ar prăbuși, omul să nu se miște din locul unde a fost pus".

Mândria evreului constă în a-și cultiva patrimoniul, pentru a-l folosi în scopuri nobile. Așa este imaginea fiului lui Abraham Ebreul și așa este răsplata sa: „El este ca un arbore plantat pe malurile apei, rădăcinle sale se dezvoltă într-un pământ umed. El nu se teme de căldurile arzătoare, frunzele sale sunt mereu verzi; anii nerodnici nu-l ating, și el dă neîncetat fructe"[138].

Suveranitatea intelectuală și morală a persoanei umane

Tora consacră suveranitatea intelectuală și morală a persoanei umane și respectul care este datorat opiniei sale. Omul este chemat să le apere, la nevoie să le recucerească, să le facă recunoscute de către Autoritatea care i le-a conferit: în felul acesta el trebuie să dovedească maturitatea spiritului său și dorința de a-și păstra drepturile.

Invitat să-şi valorifice gândirea, omului i se impun totuşi limite suveranităţii spiritului său. Într-adevăr, înţeleptul lui Israel n-are voie să se refere doar la o Tradiţie îndepărtată, anonimă sau la maestrul care l-a format; el este obligat să ţină seama de părerea celor egali cu dânsul, care interpretează o dată cu el Scrierea Sfântă şi elaborează împreună cu el *halaha*.

Pe de o parte, respectul pe care el îl datorează Tradiţiei şi propriului său maestru este în funcţie de acordul dintre învăţătura lor şi propria sa raţiune; pe de altă parte, supunerea pe care o datorează părerii majorităţii confraţilor săi este întemeiată pe raţionalitatea opiniei lor[139]. Evreul nu se înclină pur şi simplu în faţa numărului. Mulţimea poate fi antrenată la acte contrare raţiunii. Ceea ce el respectă înainte de toate sunt valorile spirituale şi morale şi prescripţiile Torei, „inteligenţă supremă", adevărată *hohma*.

„Nu urma mulţimea ca să acţionezi rău", aşa sună avertismentul Torei. *Lo tiie ahrei rabim le-raot*. Însă când este vorba de a face bine, „mergi spre majoritate!" *ahrei rabim le-hatot* (Biblia utilizează aici forma impersonală, mai vagă)[140]. Înainte de a te conforma majorităţii trebuie să-i examinezi vederile, căci nu-i sigur că ele sunt totdeauna juste.

În ordinea *halahei*, individul se eclipsează în faţa numărului, dar numai după ce s-a convins că părerile sunt juste. Iată principiul stabilit în marile şcoli talmudice: *iahid ve-rabim, halaha ke-rabim*; „când un singur om se opune mai multora, diferendul se rezolvă în favoarea majorităţii". Dar înainte de aceasta părţile adverse „şi-au motivat vorbele", şi-au justificat punctul de vedere respectiv şi apoi s-a trecut la vot[141] (XXXII).

Acest obicei este respectat nu numai când este vorba de grave probleme halahice, de pildă când se pune problema de a şti dacă evreul trebuie să se lase ucis mai degrabă decât să încalce poruncile fundamentale ale Torei, *iehareg ve-al ia'avor*[142], dar şi când discuţia se referă la un subiect filozofic precum următorul: „Este oare mai bine că omul există sau ar fi fost de preferat ca el să nu se fi născut?"[143]

Pentru a proclama rezultatele unei votări academice, Talmudul se exprimă într-un chip cu totul caracteristic: *nimnu ve-gamru*, „ei au numărat şi au decis". Reiese din această formulă că votarea, indicată prin *nimnu* a fost şi ea urmată de o explicare a rezultatelor votului: *gamru*. Într-adevăr, termenul *ghemara* semnifică, după Raşi[144],

„înţelegerea dificultăţilor" care se înfăţişează în Mişna, nivelarea contradicţiilor care se pot ivi într-însa. Motivarea logică cere din partea savantului un efort intelectual în vederea aplanării litigiilor şi lămuririi punctelor obscure (XXXIII).

Marele principiu *iahad ve-rabim halaha ke-rabim*, după care individul trebuie să se încline în faţa hotărârii majorităţii, nu este deci valabil decât în măsura în care această decizie este raţională şi morală, inspirată de *hohma*, „înţelepciunea" supremă a Torei şi întemeiată pe sfinţenia pe care aceasta o implică.

Odată *halaha* stabilită în conformitate cu principiul menţionat mai sus, ea este promovată la rangul de Lege. Ea îl angajează nu numai pe om, ci şi pe Dumnezeu însuşi. Legea Îl supune unei ordini obiective, Îl leagă prin „funiile" pe care El i le-a furnizat. Dumnezeu îi cere omului să respecte Legea: să dea deci şi El exemplul propriei sale supuneri!

Dumnezeu îi acordă omului Tora pentru ca s-o studieze, s-o interpreteze şi s-o aplice. Dar şi El învaţă Tora în Academia cerească, în *Metivta di-rkia*, aşa cum afirmă Talmudul, Zoharul şi Midraşul. Dumnezeu o interpretează după regulile fixate de către înţelepţi. El citează părerile comentatorilor săi de pe pământ şi este dator să respecte deciziile lor.

Conform principiului *iahid ve-rabim, halaha ke-rabim*, Dumnezeu trebuie să se încline în faţa hotărârii, dacă această hotărâre se justifică. La început „imitator" al lui Dumnezeu, omul a consimţit să-I urmeze exemplul, ilustrat de Tora; iar acum se întoarce spre Dumnezeu şi, bizuindu-se pe normele pe care Dumnezeu le-a prescris pentru a reglementa raporturile dintre om şi semenul său, dar şi dintre om şi Creatorul său, pretinde ca El să-l imite pe om.

Dumnezeul biblic al legământului, Dumnezeul talmudic, partener, asociat al omului — desigur, partener privilegiat! — devine, în Cabala, Dumnezeul supus propriei Sale Legi: aceea pe care El a dat-o omului. În acest fel, mistica evreiască, văzând în *halaha* o bază indispensabilă a doctrinei sale şi concepând Tora ca „veşmântul" divinităţii, îl angajează chiar pe Dumnezeu să respecte Legea Sa.

În felul acesta, Cabala încearcă să privească problema răului şi a teodiceei. Omul care, în teorie şi în practică, nu se conformează spiritului Torei, este obligat să se încline în faţa deciziei celor care îl contrazic. Cu atât mai mult Dumnezeu, principiu de inteligenţă şi de

sfințenie, ar trebui să-și aplece urechea la dojenile oamenilor care I s-au adresat dacă propriile Sale acțiuni nu sunt în acord cu Tora.

Cei mai umili dintre misticii evrei, cei care „se nimicesc" față de Dumnezeu sau se contopesc cu El, n-au șovăit „să-l cheme la ordine" pe Dumnezeul dreptății cînd îngăduia persecutarea coreligionarilor lor nevinovați. Oare Abraham nu exclamase deja, în același spirit: „Departe de Tine să acționezi astfel, să-l lovești pe nevinovat o dată cu cel vinovat, tratându-i pe amândoi în același fel! Departe de Tine! Acela care judecă întreg pământul, poate fi El un judecător nedrept?"[145] Părintele care avea să accepte cu o supunere deplină sentința de moarte a propriului său copil, n-a admis totuși suferința altora!

Când suferința copleșea pe un nevinovat sau când moartea se năpustea asupra celor care ar fi meritat o viață lungă, deoarece aplicaseră anumite mițvot (de exemplu, porunca de a-și respecta părinții), când un tată sau o mamă erau smulși în chip brutal de lângă copiii lor, înțelepții lui Israel, îndurerați, strigau: „Stăpâne al Universului, n-ai scris Tu în Tora ta: «Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, pentru ca zilele vieții tale să se prelungească»? Cum ai putut Tu să acționezi contrar făgăduielii Tale? N-ai scris Tu, în altă parte, în Tora ta: «Dacă întâlnești în drumul tău un cuib de păsări pe vreun copac... n-o vei lua pe mamă împreună cu puiul pe care l-a clocit!» Dacă Tu ai fixat această lege pentru a proteja păsările, de ce n-ai extins-o și la oameni?"[146]

Țadikimii hasidici ai timpurilor moderne, care îi reproșau lui Dumnezeu suferințele îndurate de Israel, L-au acuzat că încalcă nu numai prescripțiile Torei scrise, dar și pe acelea ale Torei orale.

Astfel, Rabbi Levi Ițhak din Berdicev[147], apărător fierbinte al poporului evreu în suferință, s-a adresat odată lui Dumnezeu cu următoarele vorbe: „Ghemara[148] ne învață că Tu, ca și toți evreii, pui *tefilin* (filactere). Dar pe *tefilin* se află înscris acest verset biblic: «Mai există pe pământ vreo altă națiune asemănătoare cu poporul tău, Israel?»[149] Când un evreu scapă pe jos *tefilin*, se apleacă îndată să le ridice; în plus, se chinuie pentru a-și răscumpăra greșeala făptuită fără să vrea. Dar Tu, Părinte din ceruri, de ce nu-Ți ridici poporul Tău, slăvit în *tefilin*, atunci când e călcat în picioare? Nu ești dator să-l ridici?"[150]

Această mișcătoare și naivă interpelare a lui Dumnezeu a luat uneori, la hasidimii ultimelor două secole, o formă oficială și chiar

„judiciară". Când erau împrejurări grave, *țadikimii* aveau obiceiul să se adune și să se constituie într-un *beit din*, un tribunal, în fața căruia Dumnezeu era convocat și era supus unei judecăți, unei *din Tora*. Ei Îl acuzau că nu respectă prescripțiile propriei Sale Tora în raporturile Sale cu Israel. Îi făceau cunoscut „verdictul", *psak*, al lor, motivat în toată regula după Lege, cerându-i să-Și îndeplinească obligațiile față de Israel.

Pentru a da mai multă greutate hotărârii lor, Îi aminteau că El este un *iahid*, că se ridică „singur" față de dânșii, care erau *rabim*, adică formau „majoritatea".

Asemenea „procese intentate lui Dumnezeu" de către umilii săi servitori erau altceva decât o simplă improvizație. În ochii credincioșilor, ele constituiau demersul suprem pentru a salva o comunitate. Cei care făceau aceste procese erau ferm convinși că nu numai oamenii au obligații față de Tora ci și Dumnezeu, și că El este dator să le respecte, întocmai ca și partenerii săi[151].

După ce l-au „biruit" în domeniul teoretic pe Suveranul lumii, fără a scoate din această biruință vreun avantaj imediat, oamenii revoltați, îndrăznești acuzatori ai Puterii divine „acceptau cu dragoste suferința", în smerenie și în credință. Ei „justificau sentința Sa" care nu putea fi decât dreaptă, întrucât fusese stablită de „adevăratul judecător". Ei — gândeau dânșii, muritori cu orizont mărginit — nu putuseră sesiza întinderea justiției divine. Dacă totuși se menținea în spiritul lor un dram de îndoială, dacă nu credeau în vinovăția lor, nici în cea a coreligionarilor lor, își plasau așteptările în *olam ha-ba*, „lumea care va să vină", în care ei vor fi răsplătiți prin fericirea veșnică.

Responsabilitate personală și disciplină colectivă

Halaha se desfășoară pe două domenii: pe de o parte, pe domeniul libertății intelectuale și morale a omului; pe de alta, pe domeniul ordinei stabilite de autoritățile care reprezintă Tora. Viața pe care orice evreu trebuie s-o trăiască potrivit cu *halaha* unește inițiativa cu supunerea, unește suveranitatea personală cu disciplina colectivă.

Este mai importantă autoritatea decât libertatea? Desigur, dacă este vorba despre autoritatea invizibilă, insesizabilă, a lui Dumnezeu, a Stăpânului *halahei*. Dar nu e mai importantă dacă este vorba despre autoritatea legală, omenească, la care este supus evreul. Este adevărat că autoritatea omenească intervine pentru a întări disciplina halahică, pentru a împiedica anumite controverse inutile și periculoase[152]; dar ea n-are dreptul să fie arbitrară. Ea trebuie să-și stabilească hotărârile totdeauna după Tora, să le justifice prin „tradiții" valabile, prin „măsuri" de exegeză rațională, prin propriile sale judecăți și prin „necesitățile momentului".

Chiar cartea în care Tora afirmă că ea „nu este în cer" și în care ea îl cheamă pe om, prin aceasta, să-și asume propriile răspunderi în interpretarea și aplicarea poruncilor, conține următoarea mițva: „Dacă nu ești în stare să te pronunți asupra unui caz judiciar..., asupra vreunui litigiu adus în fața tribunalelor, te vei duce la locul pe care îl va fi ales Cel Veșnic Dumnezeul tău, te vei duce să-i cauți pe preoții, coborâtori din Levi, sau pe judecătorul care se va afla în acea epocă; îi vei consulta și ei te vor lumina cu privire la judecata ce trebuie pronunțată. Și tu vei acționa potrivit cu declarația lor făcută în acest loc ales de către Cel Veșnic și vei avea grijă să te conformezi tuturor instrucțiunilor lor. Ei te vor instrui potrivit cu Tora (doctrina), tu vei proceda potrivit cu regula pe care ei ți-o vor indica. Nu te îndepărta (*lo tasur*) de ceea ce îți vor fi spus, nici la dreapta, nici la stânga..."[153]

Avertismentul sever *lo tasur* servește drept bază legală a unui șir întreg de legi poruncite de rabini, fie ei mistici sau raționaliști. După cum socotește o personalitate ca Rabbi Iehuda ha-Levi, acest avertisment are scopul de a evita „ca oameni inculți și iresponsabili să ia, în chip arbitrar, hotărîri în materie juridică și religioasă și să inoveze torot, așa cum fac caraiții"[154].

La drept vorbind, misticul Rabbi Iehuda ha-Levi dorește ca orice evreu să facă cel puțin un efort intelectual spre a înțelege prescripțiile raționale ale Torei, înainte de a ajunge s-o adopte ca o *tosefet al ha-sihliut*, ca „un supliment al raționalității"[155].

În ceea ce îl privește, Rambam, raționalistul care — în istoria gândirii evreiești — se află la polul opus față de Rabbi Iehuda ha-Levi, este de acord, totuși, cu acesta în felul cum concepe porunca biblică *lo tasur*. Într-adevăr, în comentariul său asupra Mișnei[156], Maimonide

arată că acest avertisment este menit să protejeze Tora orală de loviturile pe care i le dau observanții literaliști, integraliști ai Bibliei, cum au fost saduceii, ostili interpretării rabinice a Torei.

Cu toate acestea, Rambam nu vroia — după cum nici Rabbi Iehuda ha-Levi nu vroia — ca libertatea de a judeca și suveranitatea personală să scadă în importanță. De aceea, acordând însemnătatea care i se cuvine poruncii negative *lo tasur*, el vede în această poruncă mai ales sursa legală a obligației pe care o are evreul de a se supune deciziilor Sanhedrinului sau *Beit din ha-gadol șe-b-Irușalaim*, „Marele Tribunal din Ierusalim". Această curte nu numai că se adună în locul ales de către Cel Veșnic și nu numai că reprezintă cea mai înaltă instanță judiciară, „dar ea încarnează principiul Torei orale: pe ea se sprijină coloanele Legii..."[157]

Nu-i mai puțin adevărat că în *Mișne Tora*, ca și în *More nevuhim*[158], Rambam așază sub efectul poruncii *lo tasur* „hotărârile pe care le vor fi luat sau le vor fi inovat înțelepții tuturor timpurilor", întocmai cum o făcuse mai înainte și Rași[159]. Căci Tora spune: „Vei merge să-i găsești în această epocă", adică: în epoca ta! Totuși Maimonide nu vrea să îngreuneze „povara" autorității pe umerii oamenilor. El dorește doar ca soluțiile aduse problemelor declanșate de nevoile momentului să se bucure de o autoritate solidă.

După concepția lui Rambam, înțelepții sunt chemați să legiferează în funcție de „necesitățile ceasului", cu scopul „de a întări prescripțiile religioase și a-i face mai buni pe oameni". Ei înalță bariere pentru „a proteguí" ceea ce trebuie ocrotit veșnic, dar și pentru „a ușura puțin" ceea ce apasă greu asupra generațiilor[160].

În ceea ce îl privește, Maharal[161] socotește că „barierele" ridicate de către înțelepți nu sunt cerute doar de împrejurările temporale: ele constituie, permanent, măsurile de protecție naturale și raționale ale mițvot, adică ale poruncilor Torei. Cele două sute patru zeci și opt de mițvot pozitive corespund celor două sute patruzeci și opt de părți ale corpului omenesc; aplicarea lor permite să se mențină în bună stare întregul organism.

Natura oferă o protecție specială organelor deosebit de sensibile ale corpului omenesc, cum este ochiul. Tot așa, inteligența de inspirație divină ridică bariere pentru ocrotirea acelor mițvoturi pe care omul este mai înclinat să le încalce, de pildă cele referitoare la instinctul sexual[162].

Respectarea poruncilor hotărâte de către înțelepți are drept scop să prevină orice încălcare a mițvoturilor propriu-zise și contribuie la menținerea echilibrului fizic și moral al omului.

De aceea omul trebuie, în propriul său interes, „să nu se îndepărteze" de aplicarea măsurilor pe care înțelepții le-au stabilit. Ele sunt dovada devotamentului înțelepților pentru popor. Israelitul este chemat să le respecte tot atât de strict ca și mițvoturile din Tora; deși au fost stabilite de către inteligența omenească, ele rezultă din voința lui Dumnezeu, care a dăruit oamenilor inteligența.

Evreii au obligația să se încreadă în înțelepții lor, să cultive ceea ce Mișna numește *emunat hahamim*, „încrederea în înțelepți". Dar această încredere nu este oarbă. Ea are ca obiect inteligența *hahamimilor*, după cum remarcă Rabbi Israel Lipschütz, comentator al Mișnei[163].

Doi iluștri decizionari din ordinul *halahei*, Rambam și Ramban, unul raționalist, celălalt mistic, subliniază amândoi importanța lui *lo tasur*[164]. Ei se folosesc de argumente aproape identice pentru a îndemna la încredere în înțelepți[165]. În fapt, *hahamimii* se întemeiază pe Tradiție, pe judecata lor proprie, pe interpretarea metodică și logică a Torei, precum și pe spiritul pe care Dumnezeu îl insuflă credincioșilor Săi spre a-i feri de greșeli. Ramban — numit și Nahmanide[166] — nu cere mai puțin decât Rambam — Maimonide —, aplicarea strictă a mițvot. Dar el contestă în mai multe rânduri explicația pe care Maimonide o dă poruncilor și ordinea după care el le stabilește. Ca și Rambam, el subliniază raționalitatea deciziilor înțelepților. Totuși, Maimonide subliniază mai puțin harul ceresc pe care Tora îl asigură celor care o studiază cu sinceritate și dragoste (XXXIV).

Suveranitatea comunitară

Personalitatea omenească este ocrotită față de abuzurile autorității halahice; libertatea ei este proteguită contra oricărei decizii arbitrare și ea nu este aservită decât Torei, al cărei interpret este datoare să fie autoritatea halahică. Comunitatea — la fel ca și individul — este ținută la adăpost de excesele autorității.

Tora recunoaște valoarea, independența, libertatea de judecată a persoanei umane. Ea recunoaște însă aceleași prerogative și calități

obștii lui Israel. De altfel, Israel a încheiat în deplină libertate un legământ cu Dumnezeu în vremurile lui Moise și „ a acceptat acest acord" din nou în vremurile lui Ezra.

Dumnezeu încheie legământul Său cu obștea, nu doar cu o persoană. Iar legământul pe care l-a încheiat cu Noe — sau cu Abraham — avea o însemnătate esențialmente viitoare; el angaja mai mult decât pe individul în sine — posteritatea care urma să se nască din el.

De aceea legămintele sunt acte publice și juridice. După cum poruncile pe care Tora le adresează persoanei nu trebuie să depășească posibilitățile individuale, nici hotărârile ordonate de către înțelepți nu trebuie să întreacă posibilitățile comunitare[167].

În fapt, dacă obștea refuză aceste hotărâri, ele sunt nule și neavenite[168]. Căci comunitatea este liberă; ea reprezintă o personalitate care are sufletul său, care este formată din suma personalităților individuale. Comunitatea nu este o gloată, o masă amorfă. Ea este o *eda*, care „stă mărturie" despre prezența divină în lume. Ea este un *kahal* care își înalță „vocea" (*kol*) pentru a răspândi Cuvântul lui Dumnezeu. Ea este o *havraia* constituită din oameni care se adună dintr-un impuls interior și într-un spirit de egalitate; ei se unesc pentru a manifesta în comun cutremurarea lor față de Cel Veșnic[169]; ei nu se asociază pentru a-și apăra mai bine interesele, ei nu întemeiază o societate, ci o comunitate.

Felul în care „se comportă" acest grup, *minhag*, nu este deci indiferent: el are semnificația sa. Acest „obicei" este prețios, nu din cauza pecetei pe care trecutul a pus-o asupra lui, ci pentru că este „de origine divină". S-a spus: „*Minhag* al părinților noștri este o Tora"[170]. De aceea se poate adăuga: *minhag mevatel halaha*, „felul de a se comporta al unei comunități poate anula o *halaha* (o decizie formală halahică)", chiar dacă aceasta este susținută de profetul Ilie în persoană[171].

În măsura în care un *minhag* nu contravine dispozițiilor simple ale Scrierii Sfinte, în măsura în care el nu se abate de la regulile logice folosite în interpretarea Torei și în care nu scandalizează rațiunea omenească, se presupune că este un *minhag vatikim*, o „cutumă" a oamenilor „cucernici", a „celor vechi". Este obiceiul celor care țin în mâinile lor cutuma, *minhag*, al părinților[172]. În definitiv, obștea este depozitarul cel mai puțin interesat, cel mai sigur și cel mai fidel al

tradiţiilor orale. Tradiţia este respectată de către halahişti pentru că este raţională: intuiţia îi serveşte după aceea drept sprijin. Poporul păstrează din instinct naţional şi religios tradiţia: atât *halaha* ritualistă cât şi *halaha* mistică. Când decizionarul ezită asupra răspunsului care urmează a fi dat la o problemă practică ce-i este pusă, el repetă vorbele Talmudului: „Vezi ce spune poporul despre asta!"[173]. Acolo se află soluţia[174].

Totuşi aceasta nu înseamnă că se acordă încredere „psihologiei maselor", cum predica în secolul trecut Haim Haiman Steinthal; nici că trebuie căutate în profunzimile sufletului omenesc urmele miturilor ancestrale, aşa cum socoteşte în zilele noastre C. G. Jung. Este vorba pur şi simplu de faptul că se acordă încredere poporului, care ştie să compare datele Tradiţiei cu rezultatele examenului intelectual, obţinute prin *sehel*, aşa cum a arătat Saadia Gaon, cabalist şi filosof, în lucrarea sa *Emunot ve-deot*.

Minhag-ul evreiesc nu seamănă cu *ius non scriptum* din dreptul roman, care se bazează pe *mores*, pe obişnuinţele omeneşti, şi care constituie un drept „natural". *Minhag*-ul evreiesc este asimilat Torei. El este inspirat de Dumnezeu, dar se află în acord cu „dreptul natural", omenesc. Comunitatea care păstrează acest *minhag* nu atribuie însemnătate numărului celor care trebuie să-i fie credincioşi. *Minian*, adunarea ce se reuneşte în prezenţa lui Dumnezeu, spre a I se ruga, se poate mărgini la zece persoane.

Într-adevăr, iudaismul nu are scopuri de ordin cantitativ. Pe el îl preocupă calitatea. El oferă omului o doctrină personalistă şi îl invită să audă vocea lui Dumnezeu pentru a-I cunoaşte voinţa; îl cheamă să se integreze într-o comunitate, spre a fi în măsură să îndeplinească mai bine, cu concursul altora, voinţa divină.

Tora, moştenire comunitară şi cucerire personală

Comunitatea este cea care păzeşte Tora. Fireşte, fiecare om în parte o poate studia cu hărnicie şi o poate aplica plin de zel; se poate consacra Torei, care, astfel, va fi parţial a sa. Dar nimeni nu poate cuprinde singur Tora în totalitatea ei, n-o poate stăpâni în ansamblul ei; viaţa omului

este prea scurtă şi puterile lui prea mici pentru ca el s-o cuprindă în toată „întinderea ei, mai vastă decât oceanul".

Tora este unul din „lucrurile care nu pot fi măsurate". Totuşi omul este obligat „s-o achiziţioneze", adică să facă din ea *kinian*, propriul său bun. Roadele îi sunt oferite „în această lume". Esenţa îi rămâne însă păstrată în lumea care va să vină; atunci vederea omului va deveni limpede, întrucât omul va fi eliberat de opreliştile pământeşti. Dacă n-ar fi Tora, viaţa de aici, de pe pământ, n-ar avea nici o însemnătate. Căci Tora este sufletul, „ea dă viaţă omului". Nu este mai puţin adevărat că „primind cuvintele Torei, omul dobândeşte în fond, viaţa viitoare, aceasta fiind cu adevărat viaţa". În lumea de aici omul se pregăteşte în vederea lumii care va veni[175].

Prin urmare, ca individ, evreul nu poate poseda Tora. Inteligenţa sa nu-i permite s-o cuprindă de la un capăt până la celălalt. În practică, el nu este în stare să îndeplinească toate poruncile pe care ea le prescrie. De fapt, o parte din aceste porunci au o însemnătate comunitară. Celelalte, cele mai importante, privesc persoana, dar nu pot fi niciodată realizate pe deplin numai de către ea.

Mitvoturile sunt în număr de şase sute treisprezece: două sute patruzeci şi opt mitvot pozitive şi trei sute şaizeci şi cinci mitvot negative. Ele corespund celor 248 organe ale corpului omenesc şi celor 365 vene ale sale. Aceasta dovedeşte că omul ar trebui să se identifice pe deplin cu Tora: astfel fiecare dintre mitvot ar asigura sănătatea fiecărui organ al corpului omului [176]. Dar nici omul cel drept nu poate fi destul de vigilent ca să menţină funcţionarea perfectă a tuturor organelor sale; de asemenea el nu-şi poate garanta un perfect echilibru spiritual.

În fiecare clipă, un *het*, un „defect", un „păcat", va face să fie imperfectă identitatea înţeleptului cu Tora. „Nu există pe pământ vreun om drept care să îndeplinească binele fără a da vreodată greş"[177]. Nu există vreun om pe pământ care să atingă culmile dreptăţii şi să izbutească să se menţină acolo fără a fi cuprins de ameţeli primejdioase: trufia l-ar face să cadă din înălţime.

Pentru ca evreul să-şi îndeplinească în modul cel mai satisfăcător obligaţiile religioase, el trebuie să se adreseze coreligionarilor săi, să se sprijine pe ei, iar pentru aceasta el trebuie să se integreze în *klal* Israel, în „totalitatea lui Israel".

Căci comunitatea, în ansamblul ei, este cea care deține Tora, prin cunoașterea teoretică a doctrinei sale, ca și prin aplicarea practică a mițvoturilor ei. Nu doar un singur om muncește în Israel spre a lua Tora în posesie globală și spre a o conserva în chip creator[178].

Numărul literelor de bază din care este alcătuită Tora — șase sute de mii — este cel al *ioței Mițraim*, al israeliților ieșiți din Egipt. În fapt, cel puțin șase sute de mii de evrei înfăptuiesc, în oricare epocă, poruncile Torei, după spusele aproape a tuturor cabaliștilor[179]. Ei constituie „temelia" obștii lui Israel; pe ei se sprijină toți ceilalți evrei. Spațiul care desparte literele înscrise în Tora nu formează un gol adevărat; el este „umplut" cu faptele bune ale evreilor mai puțin conștienți de credința lor, mai puțin interesați de prescripțiile biblice[180]. Tora, concepută în ansamblul său, este identică cu obștea lui Israel, considerată în totalitatea ei. Defectele particulare ale evreilor dispar pe planul general al poporului lui Israel.

După aceeași concepție se cuvine să considerăm interdicția ca un evreu să pronunțe singur importantele rugăciuni de sfințire a Numelui Celui Etern. În schimb, comunitatea este sfântă; când reunește minimul legal de zece persoane, ea poate pretinde că oglindește sfințenia divină[181]. Nici măcar evreul care își oferă viața *al Kiduș ha-Șem*, „pentru sfințirea Numelui lui Dumnezeu", adică evreul care își sacrifică existența pentru a nu încălca mițvoturile fundamentale ale Torei, nici măcar acesta nu înfăptuiește acest act de supremă abnegație decât în calitate de fiu al comunității lui Israel, chemată să sfințească, printre popoare, Numele lui Dumnezeu (XXXV).

Într-adevăr, contează faptul că evreul nu trece la punerea în practică a unei mițva decât când se recunoaște ca depinzând de obștea lui Israel. Înainte de a efectua o mițva, el adresează lui Dumnezeu o „binecuvântare" în care se exprimă în felul următor: „Fii binecuvântat, Tu, Cel Veșnic, Dumnezeul *nostru*, Rege al Universului, care *ne*-ai sfințit prin poruncile Tale și *ne*-ai poruncit să...". Când îndeplinește un act religios de ordin personal, de exemplu atunci când îl introduce pe fiul său în „legământul lui Abraham" prin circumcizie, evreul rostește o binecuvântare de ordin comunitar.

Înainte de a îndeplini o poruncă, misticul evreu afirmă că este pregătit personal să realizeze o mițva. Dar nu omite să adauge că vrea

s-o facă „în numele întregului Israel", într-atâta este de convins că încercarea sa ar eșua dacă el s-ar lipsi de ajutorul coreligionarilor săi.

În fața sulului Torei, evreul rostește următoarea binecuvântare: „Binecuvântat să fii Tu, Cel Veșnic, Dumnezeul *nostru*, Regele Universului, care *ne*-ai ales între toate popoarele și *ne*-ai dat *nouă* Tora Ta", „Tora adevărată", „și care ai plantat, prin ea, viața veșnică în mijlocul *nostru*"[182].

Perenitatea lui Israel este spirituală. Ea se exprimă prin perenitatea Torei, care este o moștenire a întregului Israel, *Tora țiva lanu Moșe, morașa kehilat Iaakov*, „Moise ne-a poruncit Tora, moștenire a obștii lui Iacob"[183]. În fapt, israelitul singur poate fi ispitit să considere ca un scop în sine operația intelectuală care duce la descoperirea unei *halaha*; și să mai considere ca un scop în sine raționalitatea *halahei*. Dar Israel în întregul său are intuiția unei *halaha* care își înfige rădăcinile în profunzimile instinctuale ale Torei și care, prin culmea sa, atinge rațiunea superioară a Torei. Israel simte și știe că procesul intelectualist al *halahei* nu constituie un scop în sine, deși servește la fixarea formală a *halahei*. El constituie doar o etapă de tranziție între misticitatea suprarațională din care s-a ivit Legea și misticitatea finală, mesianică.

„La început" Legea n-a avut nevoie de un scut rațional; „în viitor" cu atât mai mult, ea nu va avea nevoie de un asemenea scut. Legalismul formal va fi suprimat — *batel* —, căci va fi devenit inutil. Rațiunea, neputincioasă în a explica toate legile, își va afla în sfârșit *tikunul* său, „restaurarea" sa, grație răspunsurilor pe care Teku, Ilie Tișbitul, le va aduce problemelor rămase nerezolvate[184].

Legile vor apărea atunci ca fiind clare și limpezi. Raționalitatea lor va străluci într-o lumină mistică. Oamenii nu le vor mai aplica din teamă, nici din respect pentru inteligența cu care au fost concepute, ci din atașamentul pentru Autorul lor, în recunoașterea unei Slăvi evidente tuturor.

Ivirea erei mesianice și restaurarea timpurilor primare va urma metamorfozei lumii terestre într-o lume a Torei. Fiecare parte a „microcosmosului" care este omul și fiecare părticică a „macrocosmosului" — a acestui „mare om" care este lumea, dacă reluăm expresia lui Philon — trebuie să fie umplută cu Tora[185]. Orice israelit este răspunzător de această muncă de „umplere" a lumii, iar obștii lui Israel, în ansamblul său, îi incumbă această sarcină pe planul istoriei.

Pentru a desemna această „moștenire" a lui Israel care este Tora, Biblia nu folosește termenul obișnuit, *ierușa*. Ea se folosește de un termen particular, *morașa*. Deși aceste două cuvinte derivă dintr-o rădăcină comună, ele se deosebesc între ele. *Ierușa* este un nume verbal cu formă pasivă, în timp ce *morașa* este un nume verbal cu formă activă. *Ierușa* revine „în chip natural" celui care este beneficiarul moștenirii; nici nu i se cere să știe să-și gospodărească bunurile. *Morașa* nu se acordă decât pe baza meritului omului care vrea, în mod expres, să obțină moștenirea (XXXVI)[186].

Biblia nu folosește termenul *morașa* decât o singură dată pentru a indica Tora ca moștenire a lui Iacob. Dar, în alte ocazii, ea se folosește de acest termen pentru a desemna Pământul Făgăduit patriarhilor ca moștenire a copiilor lor (XXXVII).

Dăruirea Torei și dăruirea Țării constituie mărturia dublă a harului divin. Dăruirea Torei i-a fost rezervată lui Israel înaintea creației, dăruirea Țării — chiar în clipa creării lumii. Cu toate acestea, „Tora și Ereț Israel — țara lui Israel — au fost dobândite prin suferință"[187]. Promulgarea Legii a fost precedată de robia egipteană. Abia după ce părinții au trăit „ca străini într-o țară care nu era a lor", copiii au avut acces la Pământul Făgăduit — de altfel, așa cum se convenise când a avut loc făgăduiala!

Morașa[188] este un dar condiționat. Este oferit unei comunități întregi care trebuie să se dovedească, mereu și mereu, în stare să-și gospodărească bunul; căci altfel darul i se retrage[189].

Pământul Făgăduit nu devine o adevărată *morașa* decât după ce a fost cucerit; nu prin forța fizică a omului, ci prin puterea spirituală a Torei. Cucerirea materială n-a fost decât exterioară, accesorie, neînsemnată — socotesc cabaliștii — în raport cu adevărata cucerire a Canaanului. Spiritul Torei a triumfat în fiecare loc.

După ce israeliții au izgonit Tora din Țara Sfântă, înmulțind idolii și răspândind păcatele, s-a produs căderea. S-a prăbușit Primul Templu; iar mai târziu, Cel de-al Doilea Templu. Israel a fost alungat de pe pământul său și dus în captivitate; căci pământul îl „vomitase".

Desigur, el n-a fost niciodată complet despuiat de moștenirea sa. Au existat totdeauna evrei care au menținut un contact direct, material, cu pământul lui Israel, odinioară „mânjit". De altfel, poporul lui Israel, în ansamblul său, a păstrat totdeauna un contact spiritual cu „Reședința

Regelui", a acestui Părinte al cărui sprijin vor să-l obțină din nou. Încercările teribile premesianice vor fi prețul unei dobândiri noi și totale a Țării Sfinte.

Tora a devenit o *morașa* efectivă când israeliții și-au curățit trupul de *zuhama*, de impuritatea morală pe care o acumulaseră în timpul robiei din Egipt[190]. După aceea și-au „sfințit" trupul, impregnându-l cu spiritul Torei. Stăpânirea — sau stăpânirea din nou — a Pământului Făgăduit trebuie să fie precedată de o curățire de păcatele făptuite; Pierderea temporară a Țării Sfinte, împrăștierea poporului evreu au o importanță mult mai mică decât ar avea-o pierderea Torei. Țara Sfântă este, neîndoielnic, „centrul lumii", strălucirea ei este universală; dar Tora are o importanță cosmică. Însăși existența cosmosului depinde de acțiunea pe care Tora o exercită asupra lui. Dacă universul a fost creat și dacă se menține, aceasta se datorează faptului că poporul evreu a acceptat și a păstrat Tora[191]. Pământul Sfânt pierdut poate fi recucerit, dar dacă lumea ar fi distrusă, pierderea ar fi iremediabilă.

De aceea Israel nu poate da greș în misiunea conținută în Tora și, de fapt, niciodată nu dă greș cu totul: Autorul Torei și Creatorul lumii îl feresc de aceasta. El rămâne posesorul Torei, care continuă să fie moștenirea sa; dar o moștenire foarte fragilă, pe care trebuie s-o mânuiască cu grijă și cu dragoste.

Tora seamănă cu o logodnică a cărei atenție și simpatie trebuie mereu cucerite. Înțelepții au asimilat *morașa*, „moștenirea", cu *arusa*[192], „logodnica", a cărei dragoste este întreținută prin mii de daruri (XXXVIII).

Continuitatea Cabalei

Posesia Torei, a acestei *morașa*, de către obștea lui Iacob, este ceea ce implică și garantează continuitatea Cabalei. Aceasta seamănă cu un organism viu care se creează din nou neîncetat, rămânând totuși credincios principiului său de viață. Totuși Cabala nu este supusă legilor „naturale", ineluctabile ale evoluției. Ea nu se transmite în virtutea unui drept natural; ea se bazează pe o experiență personală și voluntară.

Experiența cabalistică nu este — propriu-zis — transmisibilă. Cel care a făcut această experiență poate doar să degajeze din ea Tora,

învățătura, și s-o comunice parțial altuia, care va trebui să descopere drumul pe care și el s-ar putea angaja.

Descrierea acestei experiențe mistice are de obicei o desfășurare mai amplă decât experiența însăși, totuși ea n-o poate cuprinde cu totul. Omul care ia cunoștință de această experiență comunicată de altul este chemat s-o verifice personal. Propria sa experiență îi va părea infinit mai bogată decât cea care i-a fost transmisă și despre care nu are decât o cunoștință superficială și fragmentară. Când va prezenta altora rodul propriei sale experiențe, explicația sa va fi mai completă decât aceea care i-a fost dată de altul.

În Talmud[193], rabinii raportează felul în care învățământul Torei a fost transmis. „Moise l-a primit din gura divină; Aaron s-a dus după aceea la fratele său și a căpătat partea sa. Aaron s-a retras și s-a așezat la stânga lui Moise. Atunci intrară fiii lui Aaron: li s-a predat o secțiune a Torei. Ei s-au retras. Eleazar s-a așezat la dreapta lui Moise iar Itamar s-a așezat la stânga lui Aaron. Au intrat Bătrânii și Moise le-a predat o parte a Torei. Ei s-au retras din fața lui Moise. Atunci poporul întreg s-a dus la dânsul și Moise a predat tuturor un capitol al Legii. După aceea Moise s-a îndepărtat, iar Aaron a repetat capitolul său; apoi Aaron s-a îndepărtat, iar fiii săi au repetat capitolul lor; în sfârșit fiii săi s-au îndepărtat și Bătrânii au repetat capitolul lor..."

Comunicarea directă a experienței cabalistice, de la om la om, și transmiterea personală a Torei care prezintă această experiență, asigură continuitatea Cabalei într-un lanț vertical: ele o perpetuează într-o elită care nu se stinge niciodată (XXXIX).

Cabala se deosebește de celelalte mistici religioase prin puterea sa nu numai de a cultiva și a fecunda unul din cele mai mari patrimonii spirituale omenești, dar și prin puterea de a-i da o valoare istorică determinantă pentru întreaga omenire. Dar rolul unui om și chiar al unei elite omenești este limitat. Dacă este adevărat că o individualitate puternică este capabilă să orienteze o colectivitate, este limpede totuși că ea nu este în măsură să ilustreze prin acțiunile sale particulare ceea ce ar fi o realizare colectivă.

Istoria evreiască este menită să dovedească lumii că sarcina care revine poporului lui Israel, aceea de a îndeplini voința lui Dumnezeu, nu depășește puterile omului.

Prin urmare, un om se poate evidenția în cadrul poporului, depășind nivelul obișnuit de viață; și un popor întreg — atunci când Dumnezeu îl inspiră — poate accede la sfințenie, rămânând totuși să ducă o viață obișnuită, normală. Prin conduita sa, acest popor este chemat să joace un rol determinant în istorie.

Firește, el este supus constrângerii Domnului care vrea ca, prin intermediul lui, să-Și facă cunoscute intențiile întregii omeniri. Cu toate acestea, libertatea poporului de a decide nu trebuie subapreciată. Israel „coboară în Egipt", „constrâns de cuvântul divin"; el se conformează planului dumnezeiesc; totuși, el alege această coborâre, se simte atras spre țara Egiptului.

Chiar și marii inspirați, elita poporului evreu, își păstrează condiția de oameni obișnuiți. În felul acesta ei contribuie la opera de „purificare" comună și realizează lucruri măreție în ordinea spiritualității, a sfințeniei.

Cu toate acestea, poporului evreu, în întregul său, îi revine sarcina de a îndeplini un rol istoric de însemnătate universală. El este chemat să comunice oamenilor experiența pe care o are despre divinitate și să dezvolte, pentru ei, învățătura pe care a tras-o din această experiență.

Dumnezeu s-a relevat pe Sinai întregului Israel, care a primit Tora ca o moștenire comunitară. Totuși, în Israel există forme diverse de percepere a divinității și feluri variate de a îndeplini Tora[194]. Ele prefigurează formele diferite de percepere a divinității și modurile variate de a îndeplini Tora care vor exista în întreaga omenire. Unitatea se va însoți cu diversitatea: intențiile Creatorului și structura creației exclud uniformitatea.

În Israel, fiecare om este liber să-l considere în felul său pe Dumnezeu, să stabilească legături cu El, să-I aplice poruncile cum socotește el. Fiecare om din Israel se atașează de Dumnezeul său personal și înfăptuiește poruncile pe care El i le ordonă în particular, într-un moment precis al istoriei. În ce-l privește pe Israel în întregul său, și dânsul se atașează de Dumnezeul său dintotdeauna și îndeplinește prescripțiile Legii Sale generale și permanente.

Legea seamănă cu o centură de foc care îl leagă pe întregul Israel într-un singur corp, a cărui sănătate ea o garantează. Ea este „sănătatea pentru mușchii săi și o reîmprospătare pentru oasele lui"[195]. Ea îi

permite să-și păstreze moștenirea. Dar Legea este și sufletul global al acestui popor; ea îl menține în relații cu „rădăcina sa divină", care este Dumnezeu. Grație prescripțiilor care cer curățenia corpului, precum și a sufletului, ea face din Israel un popor sfânt[196].

În acest fel Cabala constituie o istorie; totuși, ea continuă să constituie un învățământ și o experiență particulară, personală și incomunicabilă. Orice fel de istorie este în chip necesar publică. Istoria poporului lui Israel a fost consacrată pe muntele Sinai, într-un loc pustiu care nu era revendicat de nimeni; nici o putere omenească nu-l cucerise. Stabilirea istoriei poporului evreu n-a fost o taină, ea s-a realizat în fața întregului Israel și n-a fost ascunsă față de nimeni; ea n-a fost rezervată unor privilegiați. De altfel, Tradiția afirmă că toate popoarele au fost chemate să beneficieze de revelația sinaitică[197].

Evenimentul de pe Sinai este deci istoric prin caracterul său oficial. În plus, el se situează într-un context istoric: exodul din Egipt a fost realmente trăit de vechii ebrei.

Ieșirea din Egipt reprezintă, desigur, un eveniment istoric. Dar ea nu face decât să pregătească un eveniment dinăuntrul istoriei: Revelația de pe Sinai, care așa publică, vizibilă și audibilă cum este, se menține înăuntrul istoriei. În istoria lui Israel, ieșirea din Egipt și Revelația de pe Sinai ocupă un loc particular prin permanența faptelor cărora le-au dat naștere. Totuși, nu contemporaneitatea și actualitatea experienței din trecut sunt ceea ce asigură continuitatea istoriei evreiești; o asigură afirmarea faptului din prezent, datorat atât liberei noaste alegeri cât și tradiției unitare a acestor două mari evenimente. Aceasta arată permanența istoriei evreiești și garantează continuitatea Cabalei.

Tradiția este aceea a Legii care guvernează actele noastre. Zoharul îl cheamă pe om „să-și amintească" de producerea acestor două mari evenimente, dar și „să-și reamintească" rezultatele acestor evenimente. Amintirea evenimentelor servește omului drept exemplu și îi hrănește o speranță. Dar reamintirea rezultatelor acestor evenimente îl incită la acțiune imediată. Această acțiune este menită să facă să fie trăite în prezent — nu numai să fie retrăite — evenimentele trecului.

Menționat de o sută șaizeci de ori în Biblie, exodul din Egipt justifică, ba chiar pretinde șaizeci și șapte mițvot, de ordin ritual și moral, printre cele mai importante[198].

Decalogul, suma tuturor legilor, a tuturor mițvoturilor din Tora, începe prin a evoca exodul din Egipt.

Prin urmare, Tradiția evreiască se bazează mai puțin pe comunicarea unui fapt istoric — sau intra-istoric — cât pe angajamentul de a respecta o Lege legată de un asemenea fapt. Grație respectării depline a acestei Legi, evenimentul istoric — sau intra-istoric — va putea fi reconstituit deplin; atunci va fi era mesianică și „ca în ziua în care ai ieșit din țara Egiptului, Eu te voi face să vezi — îi spune Cel Veșnic lui Israel — lucruri minunate!"[199]

Unele evenimente istorice, precum salvarea evreilor prin mijlocirea Esterei sau izbânda Macabeilor, își dobândesc și ele locul pe care îl ocupă în Cabala mai puțin prin sentimentul de participare pe care aceste evenimente îl suscită, cât prin legile și prescripțiile — mult mai mult decât cutume — pe care le determină.

Chiar și ivirea erei mesianice — capăt, dar nu punct de oprire, al Tradiției evreiești — va fi marcată prin acceptarea liberă și hotărâtă a Legii de către om, Lege instaurată când a fost creată lumea[200].

Una din caracteristicile istoriei evreiești este continuitatea ei spirituală directă, neîntreruptă. Ea nu se întemeiază pe o doctrină încredințată unei elite, ci pe o practică, întreținută de o doctrină și cultivată de întregul popor al lui Israel. Doctrina unui număr mic de oameni nu s-ar putea menține fără practica marii majorități.

Cabala continuă fără cea mai mică întrerupere. Moise o transmite lui Iosua; Iosua — Bătrânilor; Bătrânii — judecătorilor; judecătorii o transmit profeților, de la Samuel la Malahia. Ultimii profeți „membri ai Marii Adunări", *anșei Kneset ha-Gdola*, o transmit înțelepților (*hahamim*), dintre care primii mai aparțin „Marii Adunări": *șiarei-Kneset ha-Gdola*[201]. Dintre *hahamimi* se recrutează, în perioada Celui de-al Doilea Templu, cei șaptezeci și unu membri ai *Beit din ha-Gadol*, Marele Tribunal, denumit ulterior Sanhedrin, sub influența grecească (XL)[202].

Primii *hahamimi* transmit Cabala succesorilor lor, fie că sunt sau nu sunt membri ai Sanhedrinului; aceștia întrețin și chiar ațâță focul Torei, în școlile din Palestina și din Babilonia. Moștenitorii lor sunt înțelepții din Italia, apoi cei din Spania, după aceea cei din Franța și din Germania. Cabala se extinde spre Polonia și spre Rusia, apoi spre America și așa mai departe, până în zilele noastre.

De la Moise până la contemporanii noștri, în Tradiție nu s-a produs nici o lacună.

Aceea pe care teologii din școala lui Wellhausen[203] au imaginat-o că ar fi existat între ultimii profeți și Hasmonei, ruptura pe care și-au închipuit-o între Israelul statal și iudaismul comunitar, între Stat și colectivitatea religioasă — s-a dovedit o concepție eronată.

Distrugerea Celui de-al Doilea Templu nu marchează o „ruptură" în dezvoltarea organică, creatoare, a Tradiției; nu de mult au dovedit din plin acest lucru Rav Țair și mai ales Alon și Baer. Descoperirea recentă a manuscriselor ebraice din deșertul Iudeei a însemnat prăbușirea totală a tezelor susținute de teologii din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea. Documentele de la Qumran sunt dovada elocventă a unității religioase evreiești de-a lungul timpului, fie că este vorba de teorie sau de practică. „Manuscrisele de la marea Moartă ar fi puntea între scrierile Vechiului Testament și cele ale Noului Testament"[204].

Fără permanența Tradiției cum s-ar explica menținerea unor practici religioase cunoscute în vremea lui Moise? Mai mult decât atât: cum s-ar explica asemănarea, necontestată, a unor practici și a motivării lor, în epoci diferite? Aplicarea fidelă și publică a Legii de către toată comunitatea religioasă este deci neîndoielnică.

„Generația", adică *dor*, n-are un rol mai mic decât cel al „purtătorului ei de cuvânt", *dabar*[205], conducător și ghid în continuarea Cabalei. De aceea există solidaritate între *dor* și *dabar;* ei primesc în comun atât elogiile cât și blamul urmașilor! *Țadikimii*, „oamenii drepți", formează o *șalșelet ha-Kabala*, un „lanț al Tradiției". Generațiile constituie, și ele, o *șalșelet ha-Kabala*, un „lanț al Tradiției".

Același suflu îi animă pe indivizi și generațiile care se succed. Urmăresc cu toții un ideal identic; totuși fiecare dintre indivizi și dintre generații are personalitatea sa. Orice om, orice generație trebuie să îndeplinească ansamblul mițvoturilor, dar totodată trebuie să aleagă mițva sa particulară.

Dumnezeu se revelează oamenilor în istorie: nu numai pentru a-Și manifesta existența sau pentru a-Și face cunoscute intențiile privind guvernarea lumii, ci mai mult pentru a-l călăuzi pe om în viața practică. Voința Sa se manifestă prin legi. Actul istoric, proiecție a voinței divine, intervine pentru a corecta mersul unei generații și pentru a dirija pasul tuturor generațiilor.

Cabala este atât istoria Legii lui Israel cât și oglinda credinței lui Israel. Respectarea prescripțiilor religioase implică, la om, și fervoarea credinței. Cabala marchează intensitatea și permanența sentimentelor religioase. Credința lui Israel nu se vădește numai în încrederea pe care o acordă minunilor înfăptuite de Dumnezeu; aceste minuni sunt vizibile, evidente și își găsesc o demonstrație indiscutabilă în supraviețuirea lui Israel în pofida vicisitudinilor istoriei; credința evreiască se manifestă mult mai mult în încrederea pe care o acordă legilor divine.

Raționalistul Maimonide admiră înțelepciunea Autorului, care a prescris, prin Lege, o ordine perfectă, morală și spirituală, din care omul să tragă foloase. Misticul Ițhak Luria venerează bunătatea Autorului Legii, care a binevoit să instaureze Legea pentru ca omul să-I cunoască voința.

Unitatea Cabalei; universalitatea istoriei lui Israel

Cabala unește revelația cu comentariile, poezia cu legea, povestirile cu numerele. Ea cuprinde și Tora, compusă dintr-o parte scrisă și o parte orală. Cabala n-ar putea fi asimilată cu ceea ce se denumește, de obicei, „literatură". „Povestirea", *sipur*, aparent simplă, a Torei, care îl încântă pe cititor, îi permite să degajeze din ea o morală profundă; în plus, ea reprezintă, dacă o examinăm cu atenție, un *mispar*, un „număr" precis de cuvinte și de litere[206].

De asemenea Cabala nu formează un patrimoniu cultural — ceea ce Zoharul ar numi un „veșmânt". Ea este o știință de viață, revelată neîncetat de către Dumnezeu omului care, la rândul său, o desăvârșește fără încetare.

Cabala este o mărturie produsă de lumea superioară. „Științele", *deot*, pe care Dumnezeu le comunică omului, sunt, după Zohar, „mărturie", *edut*, a devotamentului lui Dumnezeu față de creatura Sa[207].

Cât despre om, el este în stare, dacă este credincios, să transforme literele luminoase ale *deot*, ale „științelor", într-o „mărturie" strălucitoare, *edut*, a fidelității sale față de Creator. *Deot*, de natură

intelectuală, și *edut*, de natură practică, se identifică reciproc în actul de credință.

Orice act de credință, zice Rabbi Nahman din Bratlav, conține o scânteie de profeție. Dar orice profeție se termină printr-o lege, care trebuie aplicată cu *Kavana*, în căutarea izvoarelor vii, divine, din care a țâșnit profeția.

Din punctul de vedere al istoriei, Cabala nu este rezultatul unui eveniment unic, oricât de hotărâtor ar fi el. Ea constituie un „lanț" de evenimente care păstrează o anumită libertate unele în raport cu celelalte. Este adevărat că focarul său din scriitură, ca și focarul său istoric, este biblic. Biblia este punctul său de plecare și punctul său de sosire. „Literatura" sa lărgește textele biblice, „istoria" sa prelungește epoca Bibliei. Termenii biblici și timpii biblici nu sunt totuși mituri care acționează asupra Cabalei independent de voința ei, nici arhetipuri în care ea se regăsește în chip inconștient, și nici măcar un model pe care ea îl imită fără rost.

Cabala creează valori inspirate de către Biblie, căci ea conține forțe vitale biblice, de care depinde existența și avântul său. Ea cheamă la suprafață aceste forțe, care apar în originalitatea lor biblică, în pofida „veșmintelor" pe care le folosesc spre a acționa mai bine într-un mediu istoric dat.

Mesajul prezentat de Cabala se referă la corespondența dintre cele două lumi, cerească și pământească, și la unificarea lor de către om; ele se vor confunda și vor forma o lume unică. Acest mesaj este predat în „istoria cerurilor și a pământului" și în „istoria omului" care „luptă" împotriva „forțelor de jos" și împotriva „forțelor de sus" pentru a face să triumfe idealul care a fost insuflat omului: Israel[208].

Mulțumită victoriei omului, istoria naturală descriptivă, rezultat al păcatului originar, va fi înlocuită printr-o istorie creatoare și transformatoare a naturii. Atunci natura va fi pusă în slujba eticii, ea va „naște" acțiunile bune ale omului reînnoit, ajutat în sarcina sa de toate creaturile. *Ze sefer toldot adam*, „iată istorisirea genealogiei omului"[209]. Această istorisire se va identifica, în ediția sa mesianică, cu *toldot ha-șamain ve-ha-areț*, cu „genealogia cerului și a pământului"[210].

Căci, la fel ca și omul, cerurile și pământul vor avea *toldot* ale lor, genealogia, istoria lor, conform cu voința Creatorului. Acesta a fost

planul stabilit „când Dumnezeu, Cel Veșnic, a făcut cerurile și pământul", precum și „în ziua în care El a creat omul" (XLI).

În ediția mesianică a acestor *toldot* se va vedea „lupul și mielul" conviețuind într-o pace creatoare, în care forța materială va fi pusă în slujba binelui moral. Omul va reînnoi actele relatate la începutul Genezei.

Dumnezeu a creat lumea în iubire și vrea s-o mențină în iubire. Dar cum s-o facă să subziste dacă omul, prin păcatul său, o condamnă să piară? Într-adevăr, după spusele lui Rabbi Abba, „în ziua în care omul a încălcat porunca Stăpânului, cerurile și pământul ar fi trebuit să fie smulse din locul lor". Căci ele nu se mențin decât în virtutea legământului, așa cum stă scris[211]: „Legământul Meu cu ziua și cu noaptea nu va mai putea subzista dacă Eu aș înceta să fixez legi cerului și pământului!" Oamenii au încălcat legământul, așa cum stă spus[212]: „Dar ca și Adam, ei au încălcat legământul". Iar Zoharul adaugă: „Dacă Cel Sfânt, binecuvântat-fie-El, n-ar fi știut că Israel va confirma acest legământ pe muntele Sinai, lumea nu s-ar fi menținut!"[213]

Dumnezeu și-a redus, provizoriu, pretențiile inițiale, după care omenirea întreagă trebuia să constituie o istorie universală, iar întreaga natură — o istorie cosmică. El a ales atunci un om, pe Abraham; „El a luat atunci un popor printre popoare", pe Israel; a desemnat pe Abraham și pe urmașii săi să creeze în miniatură o istorie a omenirii, legată de o istorie a naturii.

Israel, purtător al Numelui lui Dumnezeu (El), a fost însărcinat cu o misiune grea: aceea de a servi drept model celorlalte popoare. Istoria sa proprie prefigurează istoria întregii omeniri. Israel își îndeplinește sarcina cu bucurie, dar nu și pentru că vrea aceasta. El își impune să urmeze Tora, căci este conștient că „dacă n-ar accepta Tora, Dumnezeu ar urma să întoarcă lumea la *tohu va-bohu*"[214]. Israel „se asociază deci în mod voluntar lui Dumnezeu pentru menținerea operei primare". Totodată, el este obligat la aceasta de constrângerea divină, deoarece Dumnezeu, — în iubirea Sa pentru lume —, încearcă să opereze ridicarea „mulțimii popoarelor"[215] prin virtutea lui Abraham Ebreul: în urmașii săi „toate familiile de pe pământ vor fi binecuvântate!"[216]

Resemnat, Dumnezeu afirmă a doua zi după potop: „Nu voi mai blestema pământul din cauza omului; într-adevăr, firea inimii omenești este rea încă din tinerețea ei; și Eu nu voi mai lovi tot ceea ce trăiește,

așa cum am făcut-o. Cât timp pământul va dura, semănăturile și secerișul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea nu vor mai înceta să existe: *Io ișbotu*"[217].

Acest angajament a devenit valabil prin acceptarea de către Israel. Istoria lui Israel se leagă veșnic cu istoria naturii, cu istoria lumii: „Iată ce a zis Cel Veșnic, care dă soarele ca să fie lumina zilei și care dirijează luna și stelele ca să fie lumina nopții... Dacă aceste legi ar înceta în fața Mea, zice Cel Veșnic, semințiа lui Israel ar înceta și ea — *ișbetu* — să fie totdeauna o națiune în fața Mea"[218].

Astfel, istoria lui Israel a devenit o istorie universală și cosmică: în felul acesta este asigurată nu numai unitatea, dar și perenitatea sa. Totuși, această unitate creată din exterior depinde de unitatea interioară pe care și-o dă Israel, trăind Cabala. Unitatea exterioară ar fi fost sfărâmată dacă n-ar fi fost menținută de unitatea interioară, liber consimțită.

Prin crearea Torei, a lumii și a lui Israel, Dumnezeu a făcut ca existența acestei lumi să depindă de alegerea liberă a lui Israel. Dumnezeu însuși nu mai poate schimba ordinea pe care a stabilit-o pentru păstrarea lumii. „Dumnezeu nu se schimbă"! Într-adevăr, „pentru că Eu sunt Cel Veșnic, Eu nu mă schimb și voi, copii ai lui Israel, n-ați fost nimiciți"[219].

Principiul complementarității

Unitatea Cabalei nu este statică. La fel ca și unitatea vieții pe care Cabala o oglindește, ea se întemeiază pe complementaritatea a două forțe. Aceste forțe nu se distrug una pe cealaltă, ci contribuie amândouă pentru a forma unitatea Cabalei.

Israel este personificarea Cabalei, prin viața sa bogată în contradicții; în el se constituie un „fenomen de polaritate". Raporturile sale cu Dumnezeu sunt caracterizate printr-o atitudine de supunere și totodată de revoltă; față de oameni, el se arată atât conservator cât și revoluționar.

În istorie, el este „profet printre popoare" și formează o „împărăție de preoți"; el este cel care anunță curajos schimbări salutare și profunde și, totodată, apărător încăpățânat al instituțiilor existente. Unde se află

adevăratul Israel? Adevăratul „Israel" trăiește în tensiune: el „luptă", *sarita*[220], în primul rând împotriva lui însuși spre a deveni stăpân pe sine, *i-sar*, spre a deveni „drept", *iașar*, spre a se realiza, în sfârșit, într-un veritabil *ieșurun*[221].

Creatorii și reprezentanții unității lui Israel și, prin acesta, ai unității Cabalei, sunt profeți și preoți, agadiști și halahiști, esenieni și farisei, mistici și decizionari. A opune diferitele tendințe pe care toți acești oameni le întrupează înseamnă a nu sesiza unitatea Cabalei; unitate de mesaj spiritual și unitate de fenomen istoric.

Profetul și urmașii săi, agadistul, esenianul și misticul, au fost descriși în general ca idealiști, universaliști, socialiști, inspirați, progresiști și apărători ai dreptății. Preotul și urmașii săi, halahistul, fariseul, decizionarul, au fost descriși de obicei ca realiști, naționaliști, individualiști, aristocrați, conservatori și ritualiști. În mod greșit s-a dorit a se separa, în iudaism, două învățăminte complementare.

Teologi și gânditori creștini, precum Claude Tresmontant[222] în perioada recentă și Robert Travers Herford[223] în primul pătrar al secolului nostru, au încercat să corecteze falsa concepție dualistă care circula cu privire la iudaism și la conducătorii săi. Primul s-a ocupat cu perioada biblică, cel de-al doilea cu perioada talmudică.

Printre savanții evrei ai vremurilor noastre, Segal și, indirect, Cassuto[224] și Hartom[225] au știut să reconstituie viziunea unitară a iudaismului biblic, care fusese deformată de școala istorică critică. În ultimul timp, Alon și Beer au reușit, mai mult decât Leo Baeck[226] și Louis Finkelstein[227], să restabilească concepția unitară despre iudaismul talmudic, despre lege și inspirație.

În fapt, cum ar putea fi separat, pe planul istoriei evreiești, profetul de preot, agadistul de halahist, misticul de decizionar, când nu există vreo perioadă în care aceeași personalitate să nu fi îndeplinit funcții complementare?

Adesea s-au întâlnit profeția și sacerdoțiul; în multe rânduri, funcții legislative au fost exercitate de către inspirați. O activitate inițiatoare și o operă instituțională au fost adesea realizate de același om.

Armonizarea tendințelor „contradictorii" ale Cabalei a fost efectuată de nenumărați oameni mari din Israel. Moise este profetul „care nu-și mai are egal în Israel", dar și legislatorul care nu-și mai are egal în Israel[228]. După ce a fugit din palatul faraonului, el ia toiagul

omului din deşert. Dumnezeu i se revelează într-un „tufiş care arde" din acelaşi deşert şi tot acolo Moise pregăteşte o locuinţă pentru Divinitate: Cortul întâlnirii, aranjat cu o precizie extremă. El este „servitorul lui Dumnezeu", dar nu poartă nici un veşmânt distinctiv. În orice clipă el se înfăţişează Stăpânului său. Totuşi el îl îmbracă pe fratele său Aaron cu veşminte de ceremonie adaptate diferitelor împrejurări, după cum celebrează cultul în incinta exterioară sau în încăperea cea mai secretă a Sanctuarului, după cum este o zi solemnă sau nu[229].

Profetul Ieremia aparţine unei familii sacerdotale, unei descendenţe de legişti; el însuşi întăreşte legea care exista deja, atunci când o socoteşte insuficientă să asigure autonomia spirituală a israelitului. El stabileşte restricţii referitoare la deplasările în zi de sabat[230]. Pe de altă parte, el cere eliberarea sclavilor[231], aşa cum o vor face mai târziu esenienii, al căror precursor şi — s-ar putea spune — părinte spiritual este dânsul: el caută sobrietatea, chiar austeritatea deşertului[232], aşa cum o vor face ulterior esenienii.

Şi Ezechiel este fiu de preoţi. Pe de o parte, el pune accentul pe răspunderea individuală a persoanei umane; pe de altă parte, el subliniază responsabilitatea istorică a întregului Israel. El întemeiază importante instituţii legale, de la care vor trage foloase, de asemenea, urmaşii[233]. El este arhitectul minuţios al sanctuarului pământean, dar şi vizionarul înflăcărat, creatorul imaginii mistice a „carelor de foc", pictorul iluminat al spaţiilor cereşti.

Şi Ezra scribul coboară dintr-o familie de preoţi. Şi iată că Talmudul îl identifică cu un profet: Malahia[234]. El instituie cultul şi studiul „regulat". Cu toate acestea, el este promotorul interpretării „libere", curajoase, a Torei.

Părintele Mişnei, a acestei opere halahice fundamentale, este un agadist inspirat: Rabbi Akiva. Legist riguros, autor al unei metode logice de interpretare a Torei, el este şi poet: el exaltă sfinţenia „Cântării cântărilor". După acest rabbi, trăsătura caracteristică a Israelului este de a se apropia de Lege ca de o poezie (XLII)! În şcoala lui Akiva s-au născut *Sifra*, comentariu al Leviticului, şi *Sifrei*, exegeză a unei părţi din Deuteronom[235]. Acestui fervent mistic i se mai atribuie şi *Otiot* („Alfabetul") *de-Rabbi Akiva*, în care el interpretează, în cele mai fine nuanţe, semnificaţia mistică a „literelor" Torei. Rabbi Akiva este un naţionalist militant; el nu şovăie să înfrunte agresiunea romană. În

pofida interdicţiei ocupantului, el continuă să predea Tora. Desigur, el îl iubeşte pe Israel, căci Israel cultivă Tora; dar el iubeşte la fel de mult fiinţa omenească, oricare ar fi dânsa. El, care va cădea victimă răutăţii omeneşti, care va îndura martiriul, „îl iubeşte pe om"; căci omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. După spusele acestui rabbi, întreaga Tora se rezumă la următoarea poruncă: „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi!"[236]

Rabbi Şimeon bar Iohai este cel mai apropiat şi cel mai tânăr discipol al lui Rabbi Akiva. Şi el realizează unitatea creatoare a *halahei* şi *agadei*. Lucrările *Sifrei* şi *Mehilta* care i se atribuie, se referă la o materie halahică. Totuşi, în ambele domenii ale *halahei* şi *agadei*, el se deosebeşte de rabinul care l-a format. Individualist, el îşi apără propriile principii halahice[237]. În plus, el îşi ia avântul spre înălţimi mistice, necunoscute de către maestrul său. În ordinul *halahei* el şi-a câştigat un titlu de glorie mulţumită interpretării versetului din Scrieri *daroş ta'ama dikra*, pentru care a dat semnificaţia imediată, conformă cu bunul simţ[238]. În ordinul *agadei*, Rabbi Şimeon se eliberează de orice constrângere formală; el pătrunde cu îndrăzneală până în profunzimile versetului din Scrieri.

Părinte al „Cărţii Splendorii", *Sefer ha-Zohar*, fundament al misticii evreieşti, el extinde la mistică sistemul halahic pe care l-a stabilit şi îl ridică la un nivel superior, atât halahic cât şi agadic. „Generalităţile" halahice pe care el le-a enunţat cu competenţă[239], „măsurile" logice pe care le-a formulat cu precizie şi pe care le-a „ales" cu grijă, se integrează într-o armonie superioară a credinţei şi a legii.

Această armonie fusese concepută chiar de Moise, acel „păstor devotat". Paginile care poartă titlul *Raia mehemna*, „Păstor devotat", fac parte din cartea Zohar. La Rabbi Şimeon, mitvoturile capătă o interpretare filosofică. Fiecare mitva este cercetată de la „rădăcina" sa — *şoreş;* ea este restabilită în „sensul" său adevărat, *ta'am* al său, atât raţional cât şi supra-raţional; ea îşi recapătă „gustul", agreabil şi savuros. Tora care poartă fructele sale, mitvoturile, este asimilată unui „arbore de viaţă"[240].

Individualitatea fiecărei mitva pe de o parte, relaţia ei uşor de stabilit cu celelalte mitvot, pe de altă parte, pun în lumină deplina eficacitate a fiecăreia dintre ele, luate separat, precum şi interesul lor global[241].

Descoperirea integrității teoretice și practice a unei mițva nu devine posibilă decât prin întărirea personalității omului care îndeplinește această mițva și prin întărirea legăturilor, liber consimțite, cu întreaga colectivitate, și anume cu obștea lui Israel, păzitoarea mițvoturilor.

Rabbi Șimeon ben Iohai cercetează relația doctrinală și experimentală a mițvoturilor între ele. El este sigur că omul este în stare să descopere această relație, dacă se străduiește, cucernic și cu toată inteligența și sensibilitatea sa. Iată ce afirmă dânsul cu fermitate: „Am văzut oameni superiori și ei sunt puțin numeroși. Dacă sunt o mie — atunci eu și fiul meu (Rabbi Elazar) ne aflăm printre ei; dacă sunt o sută — eu și fiul meu ne aflăm printre ei; dacă sunt numai doi — aceștia sunt eu și fiul meu!" Iar în altă parte, el declară hotărât: „Din clipa în care m-am născut, eu pot dezlega de păcate lumea întreagă; și dacă Elazar, fiul meu, este cu mine, aș putea dezlega de păcate lumea, începând cu ziua în care ea a fost creată"[242].

Ar fi greșit să vrei să-i reproșezi lui Rabbi Șimeon că este trufaș. Într-adevăr, el însuși ne învață că „omul orgolios trebuie considerat ca un idolatru"; și nici nu-l putem socoti ca lipsit de respect față de altul, deoarece tot el spune: „Acela care jignește pe aproapele său ar fi fost mai bine de căzdea într-un cuptor"[243].

Această valorizare extremă a individului trebuie înțeleasă în sensul că urmărește să-l încurajeze pe om să fie el însuși, așa cum îl vrea iudaismul; omul trebuie să atingă deplinătatea personalității sale, fără a se desprinde totuși de Dumnezeu și de semenul său.

Rabbi Șimeon a resimțit izolarea într-un chip dureros: el a fost nevoit să se izoleze din cauza persecuției romane. Tradiția ne informează că, vreme de treisprezece ani, el a fost silit să trăiască ascuns în munții din Galileea. Deși a știut să prețuiască avantajele singurătății, care îl împingea spre meditație, el resimțea o bucurie deosebit de mare când se afla în mijlocul „comunității" sale de studiu, de rugăciune și de acțiune, *hevraia*, comunitate față de care își deschidea cu generozitate inima și gândurile. El avea obiceiul să numească *banai* pe membrii acestei *hevraia*, adică „fiii mei"[244].

Idealul cabalistic este încarnat de acest rabbi, care realizează acordul dintre viața personală și viața comunitară: personalitatea nu poate ajunge la deplinătatea sa decât prin apartenența la comunitate; cât

despre obște, ea nu atinge autenticitatea sa decât prin efortul unor personalități diferite.

Acest ideal este personificat și de Hilel, înaintaș al lui Rabbi Șimeon bar Iohai. Hilel, acest rabbi a cărui smerenie a intrat în legendă, exclamă astfel: „Dacă eu nu mă ocup de mine, ce mi se va întâmpla?" Și, în altă parte, tot cu privire la sine, el afirmă: „Dacă eu mă aflu aici, totul este aici (XLIII)!" Dar el nu uită să dea următorul sfat: „Nu te despărți de obște și nu te încrede doar în tine până în ziua morții tale". Căci el vrea să creeze unirea între încredere și modestie, echilibrul între viața individuală și viața comunitară[245].

Iar aspirația profeților nu este și cea a „urmașilor" lor, a fariseilor în ansamblul lor? Desigur, fariseii sunt niște *perușim*, niște oameni „separați", „retrași" față de majoritatea locuitorilor. Dar, totodată, ei sunt *haverim*, *„asociați"*, *„prieteni"*. Ei nu se leagă numai între dânșii, ci și cu orice evreu, cu orice ființă omenească. Ei aparțin comunității naționale a lui Israel, *havura* (sau *havraia)* (XLIV): „toți israeliții sunt *haverim*", formează o amiciție comună (XLV)! După spusele lor, comunitatea lui Israel este „legată ca o viță de vie". Ei aparțin și comunității omenești, care este una, al cărei Părinte ceresc este Unul și care coboară în totalitate de la Adam[246].

Pe lungul drum al Tradiției, Rabbi Iehuda ha-Nasi, născut în familia lui Hilel, marchează o etapă hotărâtoare. El este prinț de sânge regal și, cu toate acestea, umil prin umili, chiar timid: se teme de jigniri și îl roagă pe Dumnezeu să-l ferească de ele. Dar nu șovăie să-și prezinte ideile cu tărie: *Omer ani*, „Eu afirm aceasta..." (XLVI). El își apără principiile cu îndrăzneală, chiar atunci când se împotrivește tatălui său sau înaintașilor săi. Știe totuși să-și retragă părerile față de ale altora, atunci când acestea îi par mai corespunzătoare. El își pune autoritatea în slujba Torei, a prestigiului Torei, așa cum au făcut-o, înainte de el, Hilel și Rabbi Șimeon. El este un legalist lucid și totodată un mistic profund[247].

Redactorul Mișnei este cu siguranță un mistic. Duce o viață austeră, vecină cu asceza. De aceea contemporanii îl respectă: el este un *hasid*, un om „cucernic". La moartea lui, ei îl plâng „pe cel mai modest dintre oamenii care au trăit cu teama de păcat". Urmașii săi îl venerează și îl numesc „Rabbi al nostru, Cel Sfânt" sau, mai simplu, „Sfântul"[248]. Încă și astăzi evreii mai simt sfințenia cu care și-a pecetluit opera. Mișna, pe

care el a ordonat-o, nu reprezintă doar o disciplină juridică seacă, ci mai degrabă cheamă la reculegere. Când evreii suferă din cauza morții unei ființe iubite, când se roagă pentru sufletul unui răposat, ei găsesc în Mișna mângâierea și pacea. Căci Mișna este alcătuită din aceleași litere ca și cuvântul *neșama*, „suflet". Cei mai mistici dintre cititorii Mișnei văd în întrebarea *me-eimatai* — primul cuvânt al acestei opere — o chemare la *eima*, „teama" de Dumnezeu[249]. De la începutul ei Mișna pretinde această virtute de la omul care o studiază și meditează asupra ei. Este o virtute care îi va atrage binecuvântarea, care este „pacea", celebrată la finele Mișnei.

Un același spirit, halahist și agadist, un același ideal, personal și comunitar, de știință și de teamă față de Cel Etern, însuflețește pe marii tanaimi, maeștrii epocii talmudice — și, în general, pe toți cei mari din Israel[250].

În fapt, toți „maeștrii Cabalei au fost și maeștri ai Talmudului", așa cum arată Zoharul[251]. Maeștrii misticii evreiești au fost și maeștri ai *halahei*.

Gândirea întemeietorului școlii cabalistice germane, Rabbi Iehuda he-Hasid din Regensburg, reflectă constant spiritul Cabalei. Discipolii acestui rabbi scriu cu privire la dânsul: „Dacă Hasidul ar fi trăit în vremea profeților, el ar fi fost profet; dacă ar fi trăit în timpurile tanaimilor, el ar fi fost tana; dacă ar fi trăit în timpurile amoraimilor, el ar fi fost un amora". În acest fel ni se vădește el nouă în lucrarea sa foarte populară *Sefer hasidim*, „Cartea cucernicilor". Această lucrare scoate în evidență simplitatea omului față de semenii săi și „nimicnicia" sa față de Dumnezeu. Cu toate acestea, Rabbi Iehuda era și un îndrăzneț decizionar. El dă numeroase recomandări de ordin halahic, dar pătrunde și „tainele" Cabalei. În acest fel, el stabilește dispoziții testamentare pentru apropiații săi (pe care îi numește „tovarășii" săi) și pentru descendenții săi. Autoritățile în materie de drept religios, numiți *poskim*, „decizionari", țin cont în măsură largă de avizurile lui Rabbi Iehuda și încearcă să deceleze „rațiunile ascunse" care au prezidat la formularea principiilor sale, atât mistice cât și halahice. Aceste rațiuni, aceste *ta'amei ha-mițvot* — pentru a relua subiectul, poate chiar titlul unei lucrări inedite a hasidului din Regensburg — vor preocupa pe halahiști și pe mistici, cum au fost Ramban, Maharal, Șelah și încă mulți

alții; ele n-au o valoare utilitară, dar depășesc cu mult granițele imediatului și tind spre divin (XLVII).

Autor presupus al lucrării *Sefer ha-Kavod*, „Cartea Gloriei divine", de inspirație mistică, Rabbi Iehuda he-Hasid este socotit și autor al lui *Gan bosem*, „Grădina parfumată", cu însemnătate halahică. De altfel, el dovedește din plin sensibilitatea inimii sale în imnuri religioase, precum și sensibilitatea spiritului său în comentarii „adiționale", *Tosafot*, asupra Talmudului, comentarii pe care contemporanii și urmașii săi le menționează cu respect.

Leopold Zunz[252], inițiatorul studiului modern al iudaismului, îl desemnează pe acest rabbi ca poet al „Imnului Gloriei", care începe prin aceste cuvinte: *An'im zemirot*, „Intonez imnuri de veselie". Această „odă blândă" este închinată Gloriei, Kavod, prin care „Cel care nu poate fi cunoscut" se manifestă omului; ea face parte din serviciul religios din zilele solemne.

Unii dintre moștenitorii direcți ai lui Rabbi din Regensburg se referă la ale sale „prescripții pentru rugăciune", fixate cu o meticulozitate de savant, dar însuflețite de fervoarea spontană și de ardoarea generoasă a oamenilor simpli.

Asocierea fericită a măsurii cu lipsa de măsură, a asprimii cu tandrețea pe care Rabbi Iehuda he-Hasid a știut s-o realizeze în învățământul său, a influențat puternic, multă vreme, viața evreiască. La acest rabbi eminent, sub învelișul mistic nu apărea rigiditatea omului de lege. Dimpotrivă, la altă mare personalitate a Israelului, Rabbi Iosef Karo, care dirijează, încă și mai net, evoluția istoriei evreiești moderne, rigiditatea legalistă nu este atenuată de blândețea mistică, deși Karo era un mistic.

Rabbi Iosef Karo este autorul codului religios numit *Șulhan Aruh*, „Masa servită": „masa" este aranjată cu grijă, „felurile de mâncare" o acoperă din belșug; totuși, „celui care stă la masă" îi este oprit să afle taina pregătirii lor, care aparține vieții intime a lui rabbi. Iar această viață intimă este marcată profund de un spirit mistic.

Într-adevăr, Rabbi Iosef Karo, codificatorul „gigant" stabilit în Țara Sfântă, era foarte versat în „știința ascunsă" a Cabalei. El a participat la elaborarea unei adevărate metafizici întemeiate pe Cabala, pe care propriul său elev, Rabbi Moșe Cordovero[253] a dus-o până la culme. Toate acestea, în vreme ce Rabbi Iehuda he-Hasid, misticul, era

preocupat mai ales de aspectele practice ale Cabalei. La fel ca și Rabbi Iehuda, Rabbi Iosef Karo a dus o viață dintre cele mai austere.

Scrierile sale au influențat în chip hotărâtor organizarea vieții evreiești, ele fiind destinate să orienteze viața de fiecare zi. Principiile teoretice de bază ale lui *Șulhan Aruh* sunt înfățișate însă într-o lucrare anterioară a lui Karo, intitulată *Beit Iosef*, „Casa lui Iosef". *Șulhan Aruh*, cod legislativ de o importanță capitală, nu are însă nici o amprentă a sensibilității mistice a redactorului său. Este scris într-un stil neutru, clar și concis. Fervoarea rămâne ascunsă, refulată în străfundul sufletului lui Karo.

Maestrul său în „știința adevărului", adică în Cabala, la Andrianopole, apoi chiar la Safed, — centru cabalistic —, este Rabbi Șelomo Alkabeț, cumnat al lui Rabbi Moșe Cordovero și autorul imnului mistic *Leha dodi*, „Vino, iubitul meu...", care a intrat chiar în slujba de ajun de sabat. Acest rabbi relatează că un *maghid*, un „predicator" misterios, îngeresc, îl vizita adesea pe Rabbi Iosef Karo, îi dezvăluia tainele Torei și îl îndruma în redactarea lucrării sale[254].

Fapt este că Rabbi Iosef Karo căuta tovărășia cabaliștilor. Rabbi Moșe Cordovero citează mai multe dintre ideile sale referitoare la Cabala, în lucrarea *Pardes rimonim*, „Livada rodiilor". Cât despre Rabbi Moșe Alșeh, „sfântul" comentator al Bibliei, el era elevul lui Rabbi Iosef Karo. Totuși, în lucrarea sa *Beit Iosef* sunt rare pasajele în care maestrul inserează motivări mistice pentru prescripțiile religioase[255]; încă și mai rare sunt asemenea motivări în *Șulhan Aruh*. Cu atât mai mult păstrează el tăcerea asupra experiențelor sale personale, cu nobila discreție care caracterizează pe misticii evrei (XLVIII). În felul acesta, codificatorul eminent Rabbi Iosef Karo rămâne în descendența predecesorilor săi iluștri: Rabbi Moșe ben Maimon și Rabbi Ia'acov ben Așer, Baal ha-Turim. La fel ca și aceștia, dânsul este deplin conștient de răspunderile pe care și le asumă față de poporul său și față de posteritate. Un adevărat cod de legi trebuie să fie ceea ce este Biblia: deschis pentru toți, accesibil pentru bunul simț. Din acest motiv nu trebuie semnalate motivele de ordin mistic; totuși, acestea există și constituie forțe active.

Rambam s-a născut în Spania, ca și Iosef Karo și, la fel ca acesta, a trăit o bucată de vreme în Țara Sfântă. Este înmormântat la Tiberiada, oraș apropiat de Safed, în Galileea, unde Rabbi Iosef Karo și-a exercitat

activitatea de savant. Cabalistul care este Maimonide dispune legile evreiești într-o lucrare intitulată Mișne Tora (Repetarea Legii) — pe care Rabbi Iosef Karo, o îmbogățește cu un comentariu, *Kesef Mișne* —, scrisă într-un stil juridic limpede, fără urme de misticism. Cu toate acestea, identitatea perfectă a concepțiilor mistice și a vederilor halahice, ba chiar filosofice, ale lui Rambam, apare până la urmă observatorului perspicace și răbdător. Acest rabbi afirmă cu insistență: „Tora vorbește limbajul oamenilor". Legea religioasă trebuie să găsească o justificare rațională. Din acest motiv, în codul său el nu face apel decât la rațiune. Totuși nu se poate opri să facă o aluzie transparentă la valorile mistice, după un obicei foarte răspândit în rândurile cabaliștilor: literele inițale ale primelor patru cuvinte din Mișne Tora formează Tetragrama, care reprezintă Numele divin (IXL).

Originar din Germania, Rabbi Iaacov ben Așer se refugiază în Spania, adică în țara din care Rabbi Iosef Karo a fost expulzat, când avea vârsta de patru ani. El este fiul lui Rabbi Așer ben Iehiel, ha-Roș, un decizionar cu mare autoritate, profund influențat de școala mistică a lui Rabbi Iehuda he-Hasid.

Rabbi Iaacov, Baal ha-Turim, „Maestru al Șirurilor", ordonează materia legislativă în „patru șiruri". El adoptă metoda tatălui său pentru a expune diferitele rațiuni halahice care îi justifică deciziile. Totuși, oricât este de cabalist, el se ferește, după pilda lui Rambam, să introducă în lucrarea sa motivări de ordin mistic. Abia comentariul său la Pentateuc va ilustra cunoștințele sale mistice și mai ales știința sa despre numere. Dar, ca și Rambam, el nu va face decât o discretă aluzie mistică în primul articol al celui de-al patrulea *Tur*, adică al celui de-al patrulea Ordin al său.

Lucrarea *Beit Iosef* a lui Rabbi Iosef Karo completează cele patru *Turim*. Acest comentariu extins este ordonat după cele patru *Turim*, „Șiruri". Aici este observată aceeași sobrietate, accentuată încă mai tare în *Șulhan Aruh*, lucrare cu structură cvadripartită, stabilită după planul din *Turim*, unde se află ordonată în sistem materia vastă din *Beit Iosef*.

Dimpotrivă, adversarul rabinic al lui Rabbi Iosef Karo, Rabbi Moșe Iserles, numit Rema, s-a arătat mai înclinat să scoată în evidență, în opera sa halahică, influența Cabalei. Lucrării *Beit Iosef* a lui Rabbi Iosef Karo el îi opune propriul său comentariu al cărții *Turim*. *Darkei Moșe*, „Căile lui Moise". Cartea sa *Mapa*, „Fața de masă", concepută

la origine ca o lucrare critică a lui *Șulhan Aruh*, adică „Mesei servite", n-a mai fost separată de *Șulhan Aruh* în perioada care a urmat. Cu timpul ea a devenit comentariul indispensabil al lui *Șulhan Aruh*.

Rema nu acceptă decât cu greutate preferința pe care Rabbi Iosef Karo o acordă maestrului său spaniol Rambam, în detrimentul savanților evrei germani, ale căror păreri le neglijează. În fapt, „cutumele" zise sefarde, ale evreilor spanioli, ocupă un loc de frunte în *Șulhan Aruh*, în timp ce cutumele așkenaze, ale evreilor din Germania, s-ar putea spune că sunt surghiunite.

Din acest motiv, în comentariul său, Rema valorizează obiceiurile religioase ale evreilor germani. Multe dintre aceste obiceiuri au legături mistice. Căci în Germania, misticismul, orientat spre practică, a pătruns *halaha* și a contribuit mult la înțelegerea ei. Rabbi Iosef Karo se interesa mai mult de edificarea unei doctrine speculative a Cabalei. Dar, în enunțarea legilor, aspectul speculativ este mai puțin vizibil decât aspectul practic. De aceea codificatorul palestinean al legii evreiești pare mai puțin cabalist decât adversarul său din Polonia.

Rema afirmă unitatea celor trei domenii de creație spirituală evreiască: Cabala, *halaha* și filosofia. Ele au structură identică și nu se deosebesc decât prin aspectul exterior; ele se completează una cu alta. Cu toate acestea, Rema — reținut de o ezitare comună marilor mistici evrei — n-a publicat decât puține din operele sale cabalistice: comentariul său asupra Zoharului n-a fost niciodată tipărit (L).

Cunoașterea rațională și cunoașterea mistică

Maeștrii eminenți ai *halahei*, creatori și responsabili ai dreptului religios evreiesc, nu ignoră motivele supra-raționale care sunt la originea prescripțiilor legale. Ei le cercetează cu asiduitate, văzând cu bucurie că ele coincid cu considerațiile logice care prezidează la instituirea legilor. Ei se feresc totuși să descopere „rădăcinile" mistice ale poruncilor religioase. Într-adevăr, motivația prescripțiilor legale trebuie să fie accesibilă bunului simț, să fie deschisă rațiunii omenești (LI).

Profunzimile mistice ale legilor, care au toate o realitate obiectivă, apar însă într-un fel diferit în ochii fiecărui om care le contemplă.

Rațiunea este universală (este adevărat, de o universalitate relativă), dar este mai ușor de sesizat decât fondul mistic care le învăluie.

Fără a se mulțumi să aștepte era mesianică — cum fac ceilalți oameni —, *hahamimii* se străduiesc de pe acum să perceapă rațiunea „vizibilă" și rațiunea „ascunsă" a legilor din Tora. Ei se pot astfel convinge de justețea interpretărilor lor. Pentru a descoperi relația existentă între aceste două feluri de rațiune, ei recurg la ajutorul divin[256]. Ei fac adesea aluzie la „ajutorul cerurilor", fără de care nu și-ar putea continua încercările. La momentul potrivit, o iluminare — un „fulger", după vorba lui Maimonide — străbate inteligența lor.

Efortul de a stabili legi este deci o operă de credință; ea se bizuie nu numai pe credința în integritatea divină a Torei, ci și pe ajutorul divin invocat, și apoi căpătat, de înțelepții lui Israel. În acest punct, atitudinea unui pur raționalist nu diferă de aceea a unui mistic fervent.

În această privință, Rambam, intelectualul, împărtășește părerea lui Ramban, misticul. Primul îl asimilează pe înțelept, *haham*, cu profetul. Într-adevăr, realizarea unei opere halahice veritabile nu este posibilă fără inspirația venită de sus, fără favoarea acordată de Dumnezeu profeților Săi. În această privință Talmudul afirmă că, atunci când darul profeției a fost retras de la profeți, de la *neviim*, el a fost atribuit înțelepților, *hahamim*[257].

Desigur, „suflul", *ruah*, cobora asupra profeților în chip neașteptat, dar nu fără ca ei să se fi pregătit moralicește, ba chiar intelectualicește; după Talmud, și mai ales după Ramban, „suflul sfânt", *ruah ha-Kodeș*, însuflețește pe înțelepți după o lungă și aspră pregătire intelectuală și morală. Pentru Ramban harul nu se manifestă prin vreun oarecare extaz; după Rambam, el nu acționează printr-o simplă iluminare, „ci printr-o gândire a inimii". Atât unul cât și celălalt preconizează o lungă practică a „sfințeniei", care să permită „suflului", *ruah*, să-l pătrundă pe înțelept. Legătura profetică se stabilește, de la Dumnezeu la om, printr-un „sărut", asemenea celui pe care îl primește eroina „Cântării Cântărilor", care suferă din cauza iubirii sale.

Astfel o concepe un talmudist dintre cei mai perspicace, raționalist ireductibil, Rabbi Avraham Ieșaiahu Karelitz[258], Hazon Iș. În opera considerabilă a acestui comentator și decizionar nu transpare nici un element mistic. Totuși, credința în „legătura profetică" a lui *talmid haham* și-a însușit-o Hazon Iș în *beit ha-midraș* din Vilna, modestă casă

de studiu şi de rugăciune din capitala lituaneană, în care domina raţionalismul riguros al lui Rabbi Eliahu. În fapt, Hazon Iş s-a integrat în descendenţa moştenitorilor spirituali ai Gaonului din Vilna.

Desigur, raţionaliştii extremi nu admit fără rezerve intervenţia unui personaj misterios, a unui *maghid*, venit să uşureze comunicarea între inteligenţa raţională şi sensibilitatea mistică. De exemplu, discipolul şi prietenul lui Rabbi Eliahu, inflexibilul raţionalist Rabbi Haim, fondatorul celebrei şcoli talmudice — *ieşiva* — din Volojin, relatează în introducerea sa la importanta lucrare mistică *Sifra di-ţeniuta* (pe care a publicat-o cu comentariul Gaonului din Vilna) că în repetate rânduri s-au prezentat la gaon *maghidimi* angelici spre a-i dezvălui secretele Torei, dar că gaonul nu a acceptat intermedierea lor, preferând să afle aceste taine numai prin propriul său efort — să le capete, astfel, direct de la Dumnezeu, Autorul şi Distribuitorul lor[259].

Prin urmare, nici „rigoriştii" şcolii din Vilna nu se opun concepţiei unităţii complete dintre Cabala halahică, „descoperită", şi Cabala mistică, „ascunsă"; nu există nici o contradicţie între ele. Originea lor este identică: ea este divină; scopul lor este identic: să reveleze intenţia Autorului lor. Ele formează cele două principale „feţe" ale Torei, dintre care una este ascunsă, de cele mai multe ori, pentru vederea omenească. După imaginea acestor două „figuri" au fost stabilite cele „şaptezeci de figuri ale Torei".

Gaonul din Vilna a cultivat cu un zel egal domeniul juridic şi domeniul mistic al Torei. Glosele sale asupra unor texte mistice fundamentale, precum *Sefer Ieţira*, *Sifra di-ţeniuta*, Zoharul, *Tikunei Zohar*, nu sunt mai puţin importante decât acelea pe care le-a scris cu privire la texte halahice esenţiale, precum *Mehilta*, *Sifra* şi *Sifrei*, Talmudul din Ierusalim şi Talmudul din Babilonia (*ierušalmi* şi *bavli*). În fapt, în gândirea lui Rabbi Eliahu, aceste texte formează o unitate organică completă (LII). Unele nu pot fi înţelese fără a le înţelege pe celelalte. El caută să stabilească acordul între sensul literal şi sensul mistic al Torei prin studierea lor comparativă.

După Rabbi Eliahu, sensul mistic al Torei ar trebui să fie căutat de toţi evreii, căci Tora, în totalitatea ei, literală şi mistică, a fost dată tuturor copiilor lui Israel, fără excepţie. Dar el îşi exprimă de la început o dorinţă: ca întreg poporul lui Israel să fie format din oameni drepţi. Până la înfăpuirea acestui deziderat nu trebuie ca un număr mare de

israeliţi — majoritatea — să fie lipsiţi de posibilitatea de a înţelege mitvoturile şi de a le realiza potrivit cu capacităţile lor (adică după sensul literal al prescripţiilor): Tora este moştenirea lui Israel în întregime şi mitvoturile ei sunt o obligaţie pentru toţi israeliţii.

Oamenii simpli trebuie pregătiţi, prin înţelegerea şi practicarea elementară a mitvot-urilor, în vederea înţelegerii şi aplicării lor la niveluri mai înalte, mai aproape de ideal[260].

Situaţia Gaonului din Vilna, a acestui „aristocrat" printre rabini, este deci asemănătoare cu aceea pe care au avut-o odinioară *perušimii*, „cei separaţi". Ca şi dânşii, el apreciază bunul simţ al oamenilor simpli şi mai ales sinceritatea lor în acţiune. Părerea „clasică" a istoricilor ca Simon Dubnow[261] şi, ulterior, Ben-Zion Dinur[262] este cu totul eronată: ei vor să opună cu orice preţ „rabinismul" aristocratic din secolul al XVIII-lea, personificat de Gaonul din Vilna, hasidismului democratic, încarnat în Baal-Şem-Tov!

Fruntaşul hasidic este în aceeaşi măsură „aristocrat" ca şi adversarul său. Fiecare dintre cei doi este profund individualist şi, totodată, larg comunitar, la fel cum au fost înaintaşii lor, profeţii şi înţelepţii lui Israel. Atât unul cât şi celălalt se îndreaptă, pe căi diferite, spre masa oamenilor simpli. Fruntaşul hasidic coboară cu bunătate spre această masă pentru a o ridica după aceea spre dânsul. Gaonul o sileşte mai degrabă autoritar să urce spre el.

De fapt, autenticii reprezentanţi ai concepţiei hasidice sunt Rabbi Eliahu şi elevii săi. Într-adevăr, după ei, hasidismul trebuie să păstreze, din doctrina şi din practica cabalistică predată în secolul al XVI-lea de către Rabbi Iţhak Luria, teama de a vulgariza mistica.

Vulgarizarea principiilor a căror utilizare ulterioară nu este cunoscută, comportă o primejdie prevăzută deja de înţelepţii Talmudului; primejdia alterării acestor principii şi, în general, a alterării culturii cabalistice.

De altfel concepţia hasidică autentică tindea să-l apere pe omul „simplu" de manifestările de superioritate ostentativă din partea unor eruditi, versaţi în subtilităţile Torei. Dar, totodată, această concepţie căuta să-l ocrotească de zgomotul şi de curiozitatea lumească pe acel *talmid haham* solitar şi discret, care meditează Tora cu seninătate şi îi îndeplineşte zelos prescripţiile.

Tentativa entuziastă a discipolilor lui Rabbi Israel Baal-Șem-Tov de a răspândi idei mistice a întâmpinat o puternică opoziție din partea rabinilor oficiali, mai ales cei din școala Gaonului din Vilna. Adepții mișcării hasidice se străduiau să popularizeze aspectul mistic al vieții religioase evreiești; intențiile lor erau esențialmente morale. Discipolii Gaonului din Vilna au socotit că această tentativă este prematură: masele nu erau îndeajuns de pregătite pentru a primi o asemenea învățătură. În fapt, conducătorii oficiali ai iudaismului se îngrijeau să mențină echilibrul între *nigle* și *nistar*, adică între partea „revelată" și partea „ascunsă" a Torei.

Ei se temeau ca perturbarea raportului tradițional care exista între forma legalistă și fondul mistic al religiei să nu aibă cumva urmări funeste și să nu antreneze exagerări care să meargă până la erezie; exemplul mișcării pseudo-mesianice pornită de Sabetai Zewi în secolul al XVII-lea și de Iacob Frank în secolul al XVIII-lea era încă prezent în conștiința oamenilor.

Mistica evreiască, atât de scumpă tuturor, nu era oare în primejdie să fie deformată într-o „știință magică" sau într-o practică superstițioasă? De altfel acest fenomen se petrecuse de-acum în evul mediu: mase populare se dedaseră unor practici cabalistice, în care jucase un rol încântarea pentru amulete și în care — la fel ca pe vremuri în Babilonia —, își exercitase influența și societatea înconjurătoare.

Rezervele prudente ale unor fruntași rabinici au fost accentuate de discipolii lor, care s-au lansat în certuri cu adversarii lor hasidici. În felul acesta, Gaonul din Vilna a fost atras, poate fără voia lui, în lupta contra hasidismului, luptă care a luat, în anumite momente, o formă violentă.

Mitnagdimii, care „se opuneau" hasidismului, anume cei din Lituania, s-au înfruntat cu adepții lui Rabbi Dov, Maghidul din Mesrici, reputat talmudist, câștigat de partea hasidismului de către Rabbi Israel Baal-Șem-Tov, și care s-a dedicat de atunci organizării mișcării în Volhinia, în Podolia și în Polonia.

În Rusia albă, principalul discipol al „Marelui Maghid" a fost Rabbi Șneur Zalman din Liady, din partea căruia *mitnagdimii* au întâmpinat cea mai puternică opoziție. Amploarea luptei pe care ei au dus-o contra partizanilor lui Rabbi Șneur Zalman i-a împiedicat să-și dea seama că existau multe elemente care ar fi trebuit să-i apropie. Doar

atât unii cât și ceilalți erau intelectuali rafinați și, totodată, mistici subtili. Ca semn de supremă venerație, mitnagdimii au ales pentru Gaonul din Vilna titlul de Hasid, titlu pe care, de altfel, hasidimii înșiși nici nu s-au gândit să-l conteste. Mai mult decât atât, hasidimii apreciau în Rabbi Șneur Zalman nu numai pe mistic, ci și pe legistul hotărât. Însuși maestrul său hasidic, Rabbi Dov Ber din Mesrici îl îndemnase să redacteze un *Șulhan Aruh*, un cod de legi; de altfel Rabbi Șneur l-a și realizat parțial.

Hasidimii spuneau: „Dacă Gaonul din Vilna și Rabbi Șneur Zalman din Liady s-ar fi întâlnit, ei s-ar fi înțeles, s-ar fi împăcat, și astfel ar fi fost grăbită mântuirea lumii"... De fapt, între cei doi savanți nu exista nici un antagonism obiectiv, nici un dezacord funciar; nici o divergență veritabilă nu separa învățăturile lor.

Adepții lor au preschimbat o opoziție de idei într-o ceartă vulgară. În acest fel, o *mahloket șe-hi le-șem șamaim*, o „controversă orientată spre un scop ceresc", s-a degradat într-o *mahloket șe-eina le-șem șamain*, o „ceartă care nu e orientată spre un scop ceresc" și care a luat un aspect decepționant.

Cu toate acestea, pe plan istoric, neînțelegerea dintre Rabbi Eliahu din Vilna și Rabbi Șneur Zalman din Liady este o mărturie, nu a unui dezacord asupra fondului propriu-zis al hasidismului sau al rabinismului, ci dovada unei divergențe referitoare la maniera de a le concepe și mai ales de a le prezenta; ea este o mărturie a opoziției celor două forțe care asigură echilibrul iudaismului. Aceste două forțe tind, fiecare în parte, la un singur adevăr: în Dumnezeu, în Absolut.

În fapt, la om, adevărul se manifestă sub forme diferite, aparent contradictorii. Omul aspiră la absolut, la pace, dar nu atinge niciodată, cât timp trăiește, adevărul absolut. La Dumnezeu, pacea constituie o stare, deoarece ea este tot una cu adevărul ultim[263]. „Pacea este numele Celui Sfânt, binecuvântat-fie-El"[264] și Numele lui Dumnezeu este tot una cu Dumnezeu. Teoria asupra păcii construită de Maharal se regăsește la Rabbi Menahem Mendel din Kotk, gaon și țadik, gânditor curajos al hasidismului, adept atât al școlii lui Rabbi Eliahu din Vilna cât și al școlii lui Rabbi Șneur Zalman din Liady (LIII)[265].

Istoria: unitate și dualitate

Unitatea istoriei evreiești rezultă din tensiunea a două forțe. În stadiul cel mai înalt această tensiune devine însă imperceptibilă. Sacerdoțiul și profeția, *halaha* și *agada* se împacă astfel în modul cel mai armonios[266].

Istoricii omit adesea să evidențieze faptul că preotul, *kohen*, dispunea, în general, și de resursele profetului. El purta *urim* și *tumim*, „puse pe pieptarul judecății"[267]: era deci în stare „să se ilumineze"[268], când Dumnezeu o vroia, în împrejurări grave (LIV)[269]. Philon — deși epoca sa n-a cunoscut pe adevărații mari preoți, care sunt mari idealiști — l-a descris pe *Kohen gadol* ca un „iluminat"[270]. Orice preot adevărat este și profet[271].

Adesea istoricii uită să menționeze că simplul *Kohen* este un *ṭanua*, un „umil", la fel ca și cel mai pur dintre esenieni; Talmudul ne oferă mărturia în această privință, relatând că acești *Koheni* cucernici, plebeieni, s-au aruncat în repetate rânduri în lupta pentru reînnoirea religioasă a poporului lor[272]. Așa fusese deja cazul Hasmoneilor[273].

De asemenea istoricii nu subliniază îndeajuns rolul lui Șimeon ha-Ṭadik[274], marele preot plin de modestie, continuator al lui Ezra scribul, interpret priceput al Torei și apărător sincer al poporului său, fapt pentru care acesta l-a poreclit „cel Drept". Un alt mare preot, foarte umil, Rabbi Ișmael ben Elișa[275], a fost un tana remarcat atât pentru interpretările sale juridice cât și pentru interpretările sale mistice ale Torei. Profund atașat de poporul său, se spune că și-a terminat viața ca un martir pentru credința sa religioasă și pentru cauza națională.

Cu toate acestea, unii observatori superficiali ai vieții spirituale evreiești, ca Ahad Haam și S.A. Horodețki[276] îl mențin pe *Kohen* în postura sa oficială de „sacrificator", îndeplinind o muncă rutinieră de doct formalist; ei preferă să vadă într-însul un aristocrat ceremonios și conservator. De fapt, el este aproape totdeauna apropiat de profet, om din popor, al cărui prieten și partener este. Ambii îndeplinesc o misiune comună, a cărei realizare nu devine posibilă decât prin calitățile fiecăruia dintre ei.

La origine, profetul avea și dânsul o funcție legată de cult; la fel ca și preotul, el frecventa Templul și predica în sinagogi. După mărturia *hahamimilor*, care i-au urmat, el își spunea acolo „vorbele", *divrei*

Kabala, interpretările sale ale Cabalei. Căci el nu se mărginea la „a reproșa" poporului, prin cuvinte de *Kevala*[277], felul cum se comportă; el făcea mai ales cunoscută *Kabala*, „tradițiile" religioase cu caracter juridic. Profetul le aflase de la predecesorii săi, le păstra, dar „nu avea nici un drept să le reformeze". De altfel, el și prescria ordonanțe juridice precise, *tekanot*, pe care le stabilea atât prin inspirație, grație lui *ruah ha-kodeș*, cât și din pricina „necesităților momentului". Ulterior, unele dintre aceste ordonanțe s-au fixat, au devenit obiceiuri venerabile: majoritatea se referă la viața Templului sau a sinagogii, fapt deosebit de caracteristic![278]

Cuvântul lui Dumnezeu este, în același timp, *halaha* și „profeție". Biblia ne arată *kohanim*, „preoți" care predau Tora în calitate de depozitari ai Legii și care fac să se respecte regularitatea cultului. Iar profeții — și, mai târziu, înțelepții — i-au secondat în îndeplinirea acestei misiuni. Ei nu s-au ridicat nici împotriva Legii și nici împotriva procedeelor de cult ale Templului; dimpotrivă, au pretins ca Legea și procedeele de cult să fie îndeplinite într-un spirit de dreptate și sinceritate[279].

Cabala decelează în fiecare ființă de gen masculin un element ascuns, virtual, feminin, iar în fiecare ființă de gen feminin — un element ascuns, virtual, masculin[280]. În orice ființă vie se îndeplinește un proces de împerechere a unor elemente opuse și din acest proces decurge viața organismului — așa cum o dovedește biologia.

Cele două principii fundamentale ale sufletului omenesc, *hesed* și *gvura*, „gingășia" și „puterea", conțin, fiecare, o virtualitate a principiului advers. Căci atât unul cât și celălalt reflectă atributele divine de *hesed* și de *gvura*, care se împreunează spre a forma o unitate; doar manifestările lor par oamenilor a fi distincte.

Opoziția dintre *hesed* și *gvura* dă vieții savoarea pe care o are. În ordinul *sefirot*-urilor, a „gradelor" creației, *hesed* și *gvura* conduc la *tiferet*, adică la „maiestate", la armonie (LV).

Însăși Biblia se face interpretul concepției bivalente și dinamice a istoriei. Ea situează alături, una lângă alta, două personalități eminente, pentru a evidenția pe fiecare dintre ele, pentru a sublinia contribuția fiecăreia. După vorba psalmistului: „Moise și Aaron au fost printre preoții Mei"[281]. Moise, profet, este preot al lui Dumnezeu și îl introduce pe Aaron, luminat de spiritul profetic, în tagma preoțească.

Când tradiția talmudică examinează, retrospectiv, lanțul Cabalei, începând cu Marea Sinagogă, ea folosește termenul caracteristic de *zugot*, „cupluri"[282].

Ea enumeră cinci perechi de savanți care, în cele din urmă, ajung la perechea formată de Hilel și Șamai, simbol al „opoziției", al *mahloket*, creatoare, orientată spre Dumnezeu[283].

Istoria evreiască este realizată de către „cupluri". Moise și Aaron, Ezra și Nehemia, Hilel și Șamai, sunt marile exemple ale acestor cupluri care au trasat drumurile importante ale istoriei evreiești.

Dar aceste „cupluri" nu sunt totdeauna formate din contemporani, în sensul strict al acestui cuvânt, ci din personalități aparținând aceleiași epoci și care, prin „opoziția" lor, creează unitatea spirituală a timpului lor. Astfel, Rambam și Ramban formează un cuplu. Raționalistul se unește cu misticul. Amândoi cred în originea divină a Cabalei și în transmiterea ei directă și neîntreruptă. Pentru Rambam Cabala este expresia unei înlănțuiri logice; pentru Ramban — este dovada unei perpetuări a credinței. Amândoi apără cu aceeași ardoare validitatea și legitimitatea Legii, dar fiecare într-un chip diferit. Ramban, deși opus lui Rambam, îl apără pe acesta împotriva atacurilor adversarilor lui.

Vin după aceea niște contemporani: Rabbi Iosef Karo, autorul lui *Șulhan Aruh*, și Rabbi Ițhak Luria, creatorul operei *Șitat ha-Ari*, sistem filosofic al Cabalei care se revendică de la *Adoneinu Rabbi Ițhak*, „Maestrul nostru Rabbi Ițhak". Acești doi rabini locuiesc în același oraș: Safed. Ei nu se opun unul celuilalt. Unul — deși este mistic — se evidențiază în domeniul legal; celălalt se manifestă în domeniul mistic, în pofida naturii sale legaliste. Discipolii lui Rabbi Ițhak au mers până la a fixa în scris obiceiurile sale religioase într-o culegere cunoscută sub numele de *Șulhan Aruh șel Ha-ARI ZaL...*[284].

Apar în sfârșit Rabbi Israel Baal-Șem-Tov și Rabbi Eliahu, Gaonul din Vilna. Ei constituie ultimul mare cuplu al istoriei evreiești. Baal-Șem-Tov este promotorul unei vaste mișcări de renaștere spirituală: el se preocupă să arate cum poate fi simplificată practica Torei, înlăturându-i-se povara unei constrângeri imaginare. De partea sa, Rabbi Eliahu arată cum se poate simplifica studiul Torei, eliberând-o de o nevoie imaginară de cazuistică. Și totuși, cei doi maeștri se împotrivesc unul celuilalt. Ei se supun astfel legii permanente a cuplurilor.

Complementaritate verticală

Cuplurile creează unitatea istoriei lui Israel nu numai în sens orizontal, pe planul contemporaneității, ci și în sens vertical, grație înlănțuirii generațiilor succesive (LVI).

Câteodată, două personalități, care au primit o formație asemănătoare, dar care au ales forme diferite pentru a exprima un fond comun, se simt atrase una către cealaltă. Ele se completează reciproc și, în felul acesta, ajung să reprezinte viața generației lor.

Se mai întâmplă ca două personalități să resimtă o afinitate reciprocă, deși nu sunt strict contemporane, ele aparținând unor perioade limitrofe. Personalitatea mai vâstnică excelează, de pildă, în domeniul halahic, iar cea mai tânără în domeniul opus, domeniul mistic. Cel mai tânăr păstrează amprenta celui mai vârstnic și rămâne credincios învățăturii acestuia; el nu renunță însă să fie el însuși, o personalitate aparte. Un asemenea transfer spiritual care are loc, în general, la răscruci istorice, prezintă avantajul că reunește cele două domenii (al legii și al misticii), conservând astfel unitatea Cabalei: unitate de origine, de dezvoltare și de scop.

Rabbi Avraham ben David, din Posquières, cunoscut sub numele de Ravad (era al treilea care purta acest nume), devenise celebru datorită lucrărilor sale critice *Hasagot*. El era atașat îndeosebi de *Mișne Tora* a lui Rambam. Rigoarea rațională a lui Rabbi Avraham, mare talmudist, unul dintre cei mai eminenți care au existat vreodată, era temută de toți eruditii din epoca sa. La fel ca toți savanții de anvergură, acest decizionar se ocupa și cu Cabala. Tradiția îi atribuie lucrarea *Razei pirkei sodot* („Indicații asupra unor capitole secrete"), precum și un comentariu referitor la *Sefer iețira*. Acest halahist emerit introducea în opera sa reflexiuni mistice[285].

Și iată că fiii săi, Rabbi Ițhak și Rabbi David, au devenit iluștri prin Cabala pe care au cultivat-o și au predat-o. Pe bună dreptate, Rabbi Ițhak Saghi-Naor, Orbul, este considerat ca „părinte al Cabalei". El va inaugura o perioadă nouă în istoria misticii evreiești[286]. Elevii săi vor face să treacă în Spania Cabala din Provența. În Spania, Cabala va atinge o dezvoltare extraordinară, apoi se va extinde, trecând prin Palestina, până în Europa de răsărit, aprofundându-se continuu.

Începând cu Rabbi Iţhak Orbul, Cabala subliniază aspectul său mistic: ea apare marcată cu pecetea misticismului. De la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul celui de-al XIII-lea secol, Cabala se identifică cu mistica evreiască. Trebuie oare să deducem de aici că Rabbi Iţhak şi-a dezmințit originile, că a deviat de la dâra intelectuală a tatălui şi maestrului său? Desigur că nu. Pur şi simplu, în viaţa spirituală evreiască s-a produs un fenomen miraculos: din „gheţarul" *halahei* a ţâşnit „focul" mistic.

În momentul în care în sudul Franţei porneşte o mişcare ce merge de la *halaha* spre mistică, în interiorul Germaniei se desenează o altă mişcare: ea porneşte de la mistică şi ajunge la *halaha*. Rabbi Iehuda he-Hasid, fruntaşul şcolii mistice din Regensburg, formează printre elevii săi pe Rabbi Elazar ben Rabbi Iehuda, rudă a sa, şi pe Rabbi Iţhak ben Rabbi Moşe. Ulterior, aceste două „lumini în Israel" vor „limpezi ochii înţelepţilor în *halaha*". Contemporanii vor recunoaşte într-înşii mari autorităţi halahice, iar posteritatea îi va socoti printre *poskim rişonim*, adică primii decizionari a căror hotărâre precumpăneşte faţă de decizia altora. Cartea intitulată *Ha-rokeah*, „Răspânditorul de miresme"[287], a lui Rabbi Elazar din Worms[288] şi lucrarea intitulată *Or zarua*[289], „Lumina răspândită", a lui Rabbi Iţhak din Viena[290] rămân producţii importante ale halahei, dar, în plus, sunt pătrunse de spiritul pietist, puritan, al lui Rabbi Iehuda he-Hasid. Prima începe prin *hilhot hasidim*, „prescripţii pentru pietate"; a doua începe prin consideraţii omiletice şi mistice asupra alfabetului. În felul acesta, capacitatea mistică însoţeşte luciditatea halahică. Tora ascunsă, „sufletul", transpare prin învelişul corporal al Torei deschise. Împletirea dintre mistica lui Rabbi Iehuda he-Hasid şi *halaha* lui Rabbi Elazar din Worms a persistat până în zilele noastre (LVII).

Idealul de viaţă al „ţadikului"

Echilibrul între misticism şi legalism s-a menţinut în sufletul personalităţilor conducătoare ale iudaismului. La fel după cum anumite constante au făcut din istoria evreiască un ansamblu unitar, tot astfel — de când a început existenţa lui Israel — s-a stabilit un tip ideal de conducător spiritual evreu, care întrupează unitatea iudaismului. El

încarnează nu numai prin învăţătura sa, ci mai ales prin persoana sa această unitate, cu alte cuvinte continuarea neîntreruptă şi creatoare a Cabalei.

Acest conducător trebuie să rămână mereu un *eved ha-Şem*, un „servitor al lui Dumnezeu", fie că este *navi*, „profet", *hasid*, „cucernic" sau *talmid haham*, „înţelept", „erudit". El are obligaţia să păstreze mereu aceleaşi virtuţi, de puritate luminoasă şi de sfinţenie activă. Căci ele dovedesc că omul are conştiinţa trecerii sale trecătoare aici pe pământ, unde este trimis să-l slăvească pe Creator[291].

Virtuţile *ţadikului* trebuie să îndemne pe orice evreu — pe plan individual, întreg poporul lui Israel — pe plan comunitar, să urmeze exemplul omului drept. Fiecare evreu, poporul evreu în întregul său, omenirea în ansamblul ei, au datoria să se consacre servirii lui Dumnezeu şi îndeplinirii planului divin.

Servitorul lui Dumnezeu, *eved ha-Şem*, este în primul rând profetul, *navi-haham*, în epoca Primului Templu. El este înţeleptul, omul inspiraţiei şi al legii, al avântului şi al ordinii, al curajului şi al prudenţei. În epoca Celui de-al Doilea Templu, el este cucernicul şi înţeleptul, *hasid-haham*, care găseşte un model în *navi-haham*. El transmite idealul de viaţă al acestuia către *talmid-haham*, „elevul înţeleptului", care îl menţine, în autenticitatea sa, chiar şi în zilele noastre[292].

Acest ideal a fost făurit din nou în timpul perioadei pre-hasmoneice şi a fost pus la încercare în focul martiriului hasmonean. El şi-a găsit expresia în Mişna, anume în *Masehet Avot*. „Tratatul Părinţilor" începe prin prezentarea lanţului Cabalei, începând cu Moise şi până la rabinii Talmudului. El enumeră după aceea condiţiile necesare realizării idealului Torei. Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, este iubit de către El şi este înzestrat cu facultatea de a-L servi. Tora încredinţată lui Israel constituie o mărturie particulară a dragostei lui Dumnezeu pentru dânsul; Israel să-i realizeze preceptele, spre a servi drept model naţiunilor[293].

Omul dispune de liberul său arbitru; deci va trebui să dea socoteală de actele sale. Prin urmare, „să se bucure de zestrea sa", dar să nu abuzeze de ea, ca să nu se perverteaască. I se recomandă cu insistenţă sobrietatea şi cumpătarea: el trebuie să-şi cântărească atent actele aici pe pământ pentru ca să fie sigur de mântuirea în viaţa de apoi[294].

Rabbi Pinehas ben Iair[295], rudă a lui Rabbi Șimeon ben Iohai, marchează etapele drumului care conduce la realizarea idealului Torei. Mișna[296] ne informează despre aceasta, în numele său, la finele tratatului Sota: „Punctualitatea duce la curățenie, iar curățenia duce la puritate; puritatea duce la *perișut*, la «separație», iar separația duce la sfințenie. Sfințenia duce la *anava*, la smerenie; smerenia duce la teama de păcat; teama de păcat duce la *hasidut*, la «evlavie», care duce la *ruah ha-kodeș*, adică la «spiritul de sfințenie»; spiritul de sfințenie duce la învierea morților, care se va produce grație lui Eliahu hanavi, a profetului Ilie".

Omul va dobândi lumea care va să vină abia după ce va fi dobândit-o pe cea prezentă, prin stăpânire de sine: „El va vedea lumea sa fiind încă în viață". Omul știe că există două lumi, dintre care una pe care o „presimte" este mai bună decât cealaltă, în care el se află; dar, mai mult decât atât, el poate, prin comportarea sa în sfințenie, să unească aceste două lumi într-una singură[297].

Omul parvine la sfințenie în curățenia corpului său, care precede puritatea sufletului său. Sfințenia permite ființei omenești să devină ceea ce hasidimii timpurilor moderne numesc un „receptacul", un *kli kibul*, deschis spiritului profetic. În felul acesta, el va putea triumfa asupra morții, căci va ști că aceasta nu este veritabilă. De pe acum el „gustă" desfătările nemuririi; de pe acum el este pregătit pentru înviere. Studiind Tora el se pregătește, din momentul de față, să distingă ceea ce propria sa rațiune n-a fost în stare să sesizeze, se prepară să netezească obstacolele pe care studiul său n-a fost capabil să le îndepărteze.

În epoca Celui de-al Doilea Templu, primii pietiști, *hasidim harișonim*, erau spiritualiști și mistici încercați. Pentru a realiza mai bine idealul din Tora, ei și-au stabilit un sistem de legi, din care, ulterior, Rabbi Pinehas ben Iair a operat o sinteză ideală. La fel ca și psalmistul, el a lăudat pe „cel sărac", *ani*, pe „cel umil", *anav*, pe „omul evlavios", *hasid*. Ordinea exterioară pe care și-o impuneau acești hasidimi era menită să ușureze *kavana*, „concentrarea" în adâncurile sufletului lor: prin aceasta, ei urmăreau să se apere împotriva extravaganțelor unei mistici morbide și, totodată, să evite exagerările unui legalism excesiv[298].

Fondatorii *halahei* erau tocmai acești mistici, *hasidim ha-rișonim*. Constructorii legii talmudice sunt esenienii[299]. Pe baza stabilită de esenieni, care erau o minoritate, fariseii, *perușim*, adică „cei separați" — majoritatea — au construit vastul monument halahic.

Nici o diferență de atitudine în fața vieții nu-i deosebește pe *perușim* de urmașii lor, *talmidei hahamim*. În plus, *perușimii* au ca moștenitori pe *mekubalimi* și pe *poskimi*, adică pe „cabaliștii" și pe „decizionarii" din evul mediu, pe *gheonei ha-Tora*, „gloriile Torei" din zilele noastre și pe *perușim* care trăiesc acum în Țara Sfântă.

Cât despre hasidimii din epoca talmudică, precum Rabbi Iehuda ben Bava și Rabbi Iehuda bar Hai[300], ei se regăsesc, în epoca medievală, în Rabbi Șelomo ben Ițhak, numit Rași, mare comentator al Bibliei și al Talmudului, care a locuit în nordul Franței; se regăsesc în tosafiștii, cazuiștii talmudici din Germania și din nordul Franței[301], în Rabbi Șemuel Edels din Lublin, Maharșa[302] și Rabbi Moșe Sofer din Presburg[303], cunoscut sub numele lucrării sale Hatam Sofer. În secolul nostru, Rabbi Meir Simha ha-Kohen din Dvinsk, numit Meșeh Hohma[304], Rabbi Israel Meir ha-Kohen din Radin, numit Hafeț Haim și Rav Avraham Ițhak ha-Kohen Kook, mare rabin al Țării Sfinte, încarnează antica tradiție hasidică.

Fiecare dintre ei este un *paruș*, un „separat", care se retrage pentru a studia Tora și a medita asupra frumusețiilor ei. Dar, în același timp, el locuiește în mijlocul poporului, pe care se însărcinează, în general, să-l conducă „pe căile Torei" chiar dacă nu face aceasta întotdeauna cu un titlu oficial. El îl ajută să „iasă"[305], în larg, în lumea exterioară, dar și să se concentreze asupra lumii interioare, în puritate.

Acești hasidimi trăiesc auster, chiar dacă veniturile lor le-ar permite o viață îmbelșugată, așa cum a fost cazul lui Rabbi Iehuda ha-Nasi, în secolul al II-lea, în Țara Sfântă, sau al lui Rabbi Avraham bar David, în secolul al XII-lea, în Franța. Ei evită zgomotul van al marilor orașe, caută liniștea de la țară sau din micile aglomerări urbane[306]. Își câștigă pâinea cinstit, prin muncă. Dar dacă modul lor de viață este sobru, ei știu că după concepția evreiască, ascetismul constă în „a te bucura" cu ceea ce ai, în „satisfacția" pe care o resimți trăind cumpătat[307].

Valoarea ascetismului

Nici manifestările cele mai riguroase ale ascetismului — după concepția evreiască — nu au caracter trist, deoarece ascetismul la evrei este pus întotdeauna în slujba vieții. Ascetismul evreiesc nu merge împotriva naturii, el nu distruge în om elementul firesc, ci vrea să-l sfințească. El nu ucide pasiunile, ci tinde să le utilizeze pentru intenții nobile. Sfințenia rezidă chiar în miezul vieții materiale. Cei mai severi dintre asceți, Rabbi Șimeon bar Iohai, Rabbi Ișmael ben Elișa, nu admit abstinența, căci ea contravine intențiilor Creatorului. „Acolo unde bărbatul este singur, fără femeie, nu există bucurie"[308]. În aceste condiții omul nu merită să fie numit om și Dumnezeu n-ar putea fi pe lângă dânsul; Șehina, Prezența divină nu rezidă decât acolo unde este bucurie[309].

Astfel, iudaismul nu este de acord cu celibatul, ba chiar îl interzice cu hotărâre. Abstinența antrenează păcatul, deoarece creează un „deficit" în domeniul moral. După Zohar, omul care practică abstinența sexuală „comite o crimă ireparabilă". Iudaismul prescrie omului obligația de a procrea, în temeiul unei porunci religioase. Stă scris: „Și Dumnezeu îi binecuvântă și le zise: «Creșteți și înmulțiți-vă»"[310].

Procrearea permite să fie răspândită în această lume slava Numelui Sfânt[311]. De aceea această poruncă este valabilă pentru toți evreii, fără excepție[312]. Marele preot însuși nu are numai dreptul de a se căsători, dar este chiar obligat să se căsătorească[313]. Când se pregătește, reculegându-se, să celebreze ziua Marii Iertări, *Iom ha-Kipurim* (zi de post, în care raporturile sexuale sunt interzise), el trebuie să se asigure că familia sa, casa pentru care se va ruga, este completă[314].

Misticii evrei nu sunt printre cei din urmă care respectă Tora în această privință: ei aplică întru totul preceptele Legii. Nu se îndepărtează de datoria procreării, ba chiar dimpotrivă. Se străduie să ajute și pe alții în întemeierea unui cămin familial, atunci când mijloacele lor materiale sunt neîndestulătoare; în acest scop, dacă e cazul, ei amână îndeplinirea altor mițvot[315].

Maeștrii halahei și ai misticii reglementează raporturile sexuale în felul care corespunde cel mai bine înfloririi fizice și psihice a bărbatului și femeii; curățenia fizică se potrivește cu puritatea morală. Sfințenia evreiască își găsește aplicarea supremă în instituția căsătoriei, în

respectarea purității familiale, care se află chiar la baza sfințeniei totale. Legământul lui Abraham este înscris în trup[316]. În acest fel, el garantează menținerea purității, atât a celei etnice, cât și a celei morale, a poporului lui Israel.

Foarte rare sunt cazurile în care ascetismul îi determină pe unii evrei să renunțe la căsătorie. Ben Azai[317] în epoca talmudică și Salomon ibn Gabirol[318] în evul mediu, sunt exemple insolite. Căci „cel mare în Israel" are un simț acut al datoriilor sale sociale.

Iar societatea începe prin familie. Dacă *țadikul* nu face deosebire între iubirea pentru copiii săi și aceea pentru străini, el nu-și micșorează totuși afecțiunea naturală pe care o are față de cei apropiați lui. El nu s-ar socoti suficient de capabil să-și îndeplinească „obligațiile" religioase dacă n-ar avea grijă de copiii săi.

Fie că este de înclinație halahică sau mistică, *talmid haham* resimte, prin privațiunile pe care și le impune, adevărata stare materială sau morală a celor de care se preocupă. Nu există nici o diferență între tanaimi și amoraimi, care călătoresc, se exilează pentru a se deda studiului Torei[319], și Rabbi Israel Baal-Șem-Tov sau Gaonul din Vilna, care se deplasează incognito pentru a participa, sub toate formele, la asprimile exilului, *galut*, de care suferă coreligionarii lor.

Desigur, aceștia din urmă se socotesc mici, neînsemnați în raport cu înaintașii lor. Dar, în fapt, atât unii cât și ceilalți îl personifică pe *talmid haham*. *Gaonul* halahist, ca și *țadikul* hasidic trăiesc, nu-i vorbă, conform cu Legea. Dar, prin comportarea față de semeni, ei depășesc cadrul strict al Legii; această comportare este *li-fnim mi-șurat ha-din*, „excede linia legală". Ei își alcătuiesc o lege personală care pretinde mult mai mult decât de a se achita formal de datoria față de ceilalți oameni. Ei știu să pătrundă spiritul legii și să măsoare în acest spirit însemnătatea actelor lor[320].

Talmudul ne oferă exemplul hasidimilor care au dovedit în acest sens inițiativă și abnegație[321]. După un discipol al lui Rabbi Iehuda, care a purtat titlul de hasid, a fi hasid înseamnă a situa *dinei șamaim*, „legile cerurilor" mai presus decât *dinei Tora*, „legile Torei". Acestea sunt cuvintele lui Rabbi Elazar din Worms la începutul marii sale cărți intitulată *Rokeah*.

Dreptul pozitiv al *halahei* nu mai este suficient când se prezintă obligații neprevăzute, născute în urma unor situații particulare. În acest

caz intervine, într-un fel, dreptul natural. Soluția este dictată de sentimentul nostru de dreptate, de conștiința noastră imediată. Căci se poate întâmpla să ne servim de *divrei Tora* doar ca de un paravan în relațiile noastre cu semenul nostru; avem atunci impresia că suntem „în regulă", simulăm o atitudine „corectă", dar, în realitate, nu ne supunem imperativelor sufletului nostru.

A fi hasid, spunea Rabbi Menahem Mendel din Koțk, înseamnă a acționa *lifnim mi-șurat ha-din*, a excede linia legii. Nu numai că nu se cuvine să înșeli pe altcineva, dar trebuie să fii cinstit și față de tine însuți. Cât despre Rabbi Israel Meir ha-Kohen din Radin, Hafeț Haim, el susținea că a fi hasid nu înseamnă numai să nu bârfești pe altcineva, dar să nu ai de spus ceva rău nici despre tine. Astfel, exigența față de sine se însoțește cu conștiința propriei valori și cu posibilitatea unei perfecționări continui.

Din, legea, formală, exterioară, revelează omului care o studiază și care se pregătește s-o aplice, „interioritatea" sa, *pnimiut*. Atunci apare spiritul care a prezidat enunțarea legii. Dispare caracterul său impersonal, iar legea devine susceptibilă să fie realizată în cazuri particulare, să răspundă unor condiții speciale. *Panim*, fața, exteriorul, se identifică cu *lifnim*, interiorul, care ilumineză traseul legii[322].

Orientare speculativă și orientare morală

Cabala este o știință de viață. Ea este caracterizată prin uniunea formei vizibile și a spiritului invizibil al Legii. Omul caută corespondența lor, stabilirea acordului lor. Armonia pe care omul Cabalei vrea s-o realizeze în viața sa, între legalism și misticism, oglindește împletirea legalismului și misticismului din operele teoretice majore ale Cabalei.

Legea și poezia se întâlnesc în Biblie și urmează un ritm identic. *Halaha* și *agada* se alătură în literatura talmudică: *halaha* permite fixarea *agadei*, iar *agada* întreține focul *halahei*. Nu există vreo *halaha* care să nu aibă o chintesență agadică și nu este vreo *agada* care să nu aibă chintesență halahică.

Numai gândirea mistică speculativă care ține seamă de această uniune tradițională a legalismului cu misticismul se integrează în viața Cabalei, în sensul larg al cuvântului, adică în viața iudaismului istoric.

Sefer iețira, „Cartea creației"[323], reprezintă prima încercare sistematică de teologie speculativă ebraică. Dumnezeu a creat lumea utilizând primele zece litere ale alfabetului; ele prefigurează cele zece *sefirot* (LVIII), cele zece „grade" ale creației: cu cât sunt ele mai îndepărtate de sursa divină cu atât sunt mai impregnate de materialitate. Această „cosmogonie" mistică este menționată în Talmud[324]. Cât despre lucrarea propriu-zisă, ea era redactată deja în secolul al III-lea și a devenit, cu timpul, baza filosofiei mistice evreiești[325]. În secolul al X-lea ea era de-acum comentată din abundență, iar numărul interpretărilor sale n-a încetat să sporească. În pofida caracterului său eminamente speculativ, ea s-a inserat lesne în mișcarea Cabalei mistice. S-au interesat de ea halahiști mistici ca Saadia Gaon, Ravad, Rabbi Iehuda he-Hasid, Rabbi Elazar din Worms, Ramban, Rabbi Eliahu din Vilna.

Deși Cabala este pătrunsă de spiritul „povestirilor carului", *maase merkava*, sistemul mistic denumit Merkava, centrat pe viziunea „carului lui Dumnezeu", a influențat puțin Cabala. Începuturile acestui sistem se află în perioada talmudică. Iradierea ei s-a extins din secolul al IV-lea până în cel de-al X-lea. Sistemul a lăsat urme în liturghie. Dar el a încetat să întrețină gândirea Cabalei, căci a condus pe adepții săi la un mod de viață extatic, îndepărtându-i de preocupările pur morale. Căci Cabala are o orientare practică, mai degrabă decât una speculativă: ea a admis *Sefer iețira* numai deoarece, tratând despre cosmogonie, nu modifică prin nimic comportarea normală, reglementară, a misticului evreu.

Literatura „Palatelor", *Hehalot*, aparținând misticii *Merkava*, insistă mai mult asupra unor experiențe pur interioare — precum aceea a ascensiunii sufletului către divin — decât asupra practicii religioase legale. De aceea iudaismul tradițional a refuzat din instinct să acorde deplina ei valoare acestei bogate literaturi mistice, în aparență apropiată de gnoză, dar care a știut totuși să păstreze concepția monoteistă[326].

O soartă asemănătoare a rezervat-o iudaismul istoric doctrinei cabalismului profetic, prezentată de Avraham Abulafia, în secolul al XIII-lea. Această doctrină este axată pe extaz, conducând chiar până la

„inspirația profetică". Ea face din experiența mistică personală, care eliberează sufletul, pivotul activității religioase. Din acest motiv nici ea nu s-a inserat în lungul lanț al Cabalei. Ea este marginală, în pofida importanței contribuției sale la edificarea cabalismului mistic în general și, în special, la dezvoltarea a ceea ce se numește *hohmat ha-țeruf*, „știința combinării literelor".

Rezultă de aici că o influență determinantă asupra iudaismului au avut-o numai școlile mistice care au rămas credincioase *halahei*, atașate studierii ei și aplicării ei integrale. Moșe Cordovero, „capul gânditor" al cabalismului palestinean în secolul al XV-lea, este autorul unei lucrări majore de misticism speculativ, instituită *Pardes rimonim*, precum și al lucrării *Tomer Dvora*, „Palmierul Deborei", care marchează desăvârșirea gândirii sale. În acest ultim tratat, de ordin practic și moral, el arată cum s-ar putea ajunge la o mai bună aplicare a mițvot, într-o perspectivă mistică.

Celebrul talmudist și cabalist din secolul al XVII-lea, Rabbi Ieșaiahu Horovitz, numit Șelah, scrie în „aprobarea" acordată în vederea publicării lui *Tomer Dvora* că această lucrare este „plină de teama de Dumnezeu" și că ea îndeamnă „la acceptarea jugului Regatului Său și la mersul pe căile poruncilor Sale". El recomandă citirea lucrării „pentru că instrucțiunile ei conduc la aplicarea poruncilor religioase".

Rabbi Israel Lipkin din Salant, talmudist și moralist lituanean, părinte al mișcării Musar în secolul al XIX-lea, își invită coreligionarii să citească *Tomer Dvora*.

Continuatorul său, Rabbi Simha Zisl, merge până la a califica *Tomer Dvora* drept „Șulhan Aruh al virtuților".

„Clasicii" moralei aparțin, prin doctrină, lumii mistice. Ei își concentrează atenția asupra aplicării precise și cinstite a mițvot[327]. Aceștia sunt: Bahia ibn Pakuda, cu lucrarea sa *Hovot ha-levavot*, „Datoriile inimilor" (în secolele al XI-lea și al XII-lea, în Spania); Rabbenu Iona Girondi (în secolul al XIII-lea, în Spania), autorul lucrării *Șa'arei teșuva*, „Porțile pocăinței", și al lucrării *Sefer ha-iira*, „Cartea fricii de Cel Veșnic"; Moșe Haim Luzzatto (în secolul al XVIII-lea, în Italia), care a compus lucrarea *Mesilat ieșarim*, „Cărări ale rectitudinii".

Ultimii doi au fost întâmpinați cu un entuziasm luminat de către adepții mișcării Musar, de tendință morală, intelectuală și psihologică. Mai mult decât atât: ei s-au bucurat și de aprecierea Gaonului din Vilna.

Mișcarea Musar[328] — la debut, de un intelectualism rece — s-a întâlnit cu altă mișcare, Habad[329], de inspirație hasidică, dar intelectualistă; amândouă preconizează aceeași cale de realizare etică: studierea Torei și meditația asupra propriei persoane. Justificarea doctrinară a acestei metode este similară cu cea a misticilor; ea se bazează pe paralelismul și corespondența dintre lumea inferioară, sensibilă, și lumea superioară, inteligibilă.

Doi iluștri talmudiști și moraliști, fruntași ai unor mari școli rabinice din Lituania, au realizat în cursul ultimelor decenii fuzionarea doctrinară dintre hasidism și Musar. Aceștia sunt: Rabbi Natan Țevi Finkel, „bătrânul din Slobodka", și Rabbi Iosef Iehuda Leib Bloch din Telț; primul în lucrarea sa *Slihot*, „Convorbiri"[330], iar al doilea în *Șiurei daat*, „Lecții de știință"[331]. Dar Musar se lipsește de ajutorul *țadikului* în căutarea căii pe care să meargă; rabinul Musarului nu este nimic altceva decât un educator venerabil și nu se bucură de prerogativele *țadikului* din hasidism. În momentul de față, Musar este un hasidism fără „Rabbi".

Școlile Musar-ului, mistice și totodată intelectuale și morale, au avut influență asupra iudaismului, au modelat sufletul lui, au înviorat Tora. Doctrinele lor sunt doctrine ale Legii. Căile pe care le-au trasat trebuie să permită ca Legea să fie mai bine aplicată, întrucât au creat o adevărată filosofie a *halahei*. Potrivit acestei filosofii, legea nu-și găsește numai o justificare rațională, istorică și utilitară — cum o concepuseră deja filosofii evrei dinainte —, ci prezintă și o atracție neîndoielnică: legea nu este impusă omului ci se impune de la sine grație faptului că-l face pe om atent la ceea ce se petrece în cosmos, de care este răspunzător. Legea nu restrânge libertatea omului; dimpotrivă — îi deschide perspective incomensurabile de „dominație" cosmică. Acela care nu i-ar cunoaște pe „bătrânul din Slobodka" și pe Roș-ieșiva din Telț, pătrunși de spiritul vechilor mitnagdim, ar putea atribui doctrina lor celei mai autentice dintre școlile mistice.

Într-adevăr după concepția Zoharului, Tora conține Legea universului. Rabbi Ițhak Luria, părintele Cabalei palestiniene, în secolul al XVI-lea, socotește că *tikun*, „restabilirea" armoniei cosmice,

sfărâmată de Căderea lui Adam, devine posibilă prin îndeplinirea cu intenții bune a mițvot, a preceptelor Torei. Rabbi Israel Baal-Șem-Tov, părintele hasidismului din Europa de răsărit a secolului al XVIII-lea, este recunoscător lui Dumnezeu că a acordat Tora poporului lui Israel, pentru ca, în acest fel, el să-și poată îndeplini misiunea sa cosmică!

Unitatea interioară a Cabalei

Istoria evreiască și-a dat, de la începuturile sale, în chip liber, principii cărora le-a rămas neabătut credincioasă. Dezvoltarea ei nu trebuie privită sub unghiul evoluționismului, care concepe schimbări inevitabile și profunde, transformări radicale. De altfel, în zilele noastre, evoluționismul a fost mult depășit nu numai în istoria religiilor, dar și în istoria naturii, de unde libertatea fusese izgonită de către determinism. Lucrările lui Mircea Eliade[332] pe de o parte și ale lui Adolf Portmann[333] pe de alta, restabilesc primatul personalității individuale față de legile generice.

Iudaismul a afirmat totdeauna unicitatea omului, căruia Dumnezeu i-a acordat facultăți creatoare; plecând de la acest principiu al alegerii divine, el a afirmat de asemenea unicitatea lui Israel, originalitatea idealului său, independența structurii sale religioase și naționale. Unitatea cosmosului, care corespunde unității lui Dumnezeu, este formată din suma unicităților individuale.

Istoria lui Israel scapă oricărui sistem de clasificare științifică, dacă este concepută în totalitatea ei. Scientismul teologic creștin s-a mulțumit să introducă anumite părți ale acestei istorii în niște sisteme fixe, „generale"; pentru aceasta, n-a șovăit să-i fărâmițeze unitatea interioară. După acest scientism, religia lui Israel a fost supusă legilor evoluției; ea a progresat, pornind de la un păgânism tribal, până la monoteismul profetic, statal și în același timp universalist. După aceea religia lui Israel și-a pierdut vigoarea, s-a înăsprit într-un iudaism fariseic, naționalist și, totodată, eclesiastic. Anumiți scientiști evrei, în special din Germania, aparținând aceleiași școli „critice", au mers și dânșii, cel puțin în parte, pe calea evoluționismului istoric.

Dar cercetările și descoperirile arheologice recente au permis unor savanți ca Albright[334] și Parrot[335], — ca să nu citățm decât pe

ne-evrei —, să confirme tradițiile biblice istorice; mai mult decât atât, le-au permis să demonstreze autenticitatea religiei lui Israel chiar la începuturile ei. După propriile cuvinte ale lui Albright, „cele două științe care se dezvoltă cel mai mult în zilele noastre sunt fizica nucleară și arheologia palestineană", știința naturală și știința biblică. În amândouă evoluționismul a fost înlăturat.

După un studiu atent al textelor, ebraice sau nu, din epoca biblică, Kaufman[336], Segal, Cassuto, cercetători evrei, au susținut cu hotărâre și convingere faptul că monoteismul își atinsese deplinătatea încă de la începuturile sale și că era rodul intuiției religioase spontane a lui Israel în întregul său. Profeții nu marchează nici un progres în raport cu Moise, legislator și profet în același timp. Învățătura lor nu aduce nimic nou; ea este direct legată de cea a lui Moise[337].

Israel nu s-a închistat în sine, a rămas deschis celorlalte civilizații. Însă nu s-a asimilat, totuși, puternicelor popoare din jurul său. După ce a absorbit ceea ce se potrivea propriei sale firi, el a respins cu hotărâre ceea ce rămânea străin modului său de viață. În prezența altor civilizații Israel a rămas stăpân pe sine: „Asemenea untdelemnului, Israel nu s-a confundat cu lichidele în care a fost amestecat!" Aceasta este imaginea pe care o utilizează Midrașul spre a reaminti încercările de elenizare la care au fost supuși, fără rezultat, evreii, în vremea lui Antiochus IV Epifanes[338].

Manuscrisele de la marea Moartă, descoperite în 1947, confirmă nu numai vechimea și autenticitatea textelor biblice, așa cum le oferă Masora, Tradiția evreiască, dar și situează din nou în perspectiva adevărată perioada Celui de-al Doilea Templu; ele permit să se susțină că religia lui Israel nu și-a schimbat structura în timpul acestei epoci; dimpotrivă, ea s-a menținut și s-a dezvoltat. Tendința fariseică, legalistă, și tendința eseniană, mistică, au contribuit amândouă să dea iudaismului un elan profetic conținut în limitele Legii. Documentele din deșertul Iudeei coroborează astfel teza despre tradiția interioară a istoriei evreiești[339].

Mulțumită citirii scrierilor mistice de la Qumran, o serie de considerații asupra istoriei lui Israel, care erau socotite ca definitiv stabilite în secolul trecut, nu mai sunt valabile; mai mult decât atât: au fost zdruncinate o serie de teorii asupra istoriei misticii evreiești, care fuseseră prezentate cu câțiva ani mai înainte.

Metoda raționalistă critică a școlii științifice evreiești germane a predominat în studiul istoric modern al misticii evreiești. Judecând-o mai mult din exterior, ca o problemă a istoriei religiei și neluminând-o îndeajuns dinăuntru, ca un fenomn de viață autentică evreiască, istoricii — și chiar și gânditorii contemporani ai misticii evreiești — au despărțit-o de *halaha*[340]. Ei au salutat „eliberarea" ei de sub „jugul" *halahei*, dezrobire care, după ei, permite să se prevestească o reînnoire hotărâtoare a istoriei evreiești.

Cu ajutorul unor date lingvistice, istoricii au pretins că data compunerii unor opere fundamentale ale misticii evreiești — precum Zoharul — a fost într-o epocă tardivă: ei n-au ținut îndeajuns cont de spiritul care domină ansamblul acestor opere[341]. Fideli metodei comparative ei au găsit în ele influențe străine, au invocat asemănarea gândirii evreiești cu cea ne-evreiască, ca și cum simultaneitatea manifestărilor ar fi o dovadă evidentă de influențe reciproce.

Prin urmare, pentru a considera istoria evreiască în ea însăși și în raporturile ei cu istoria universală, se cuvine să examinăm structura ei internă. Este ceea ce arată Itḥak Baer în recentul și strălucitul său eseu intitulat *Israel ba-amim*, „Israel printre națiuni". Este ceea ce dovedește mai ales, cu claritate și metodă, Ghedaliahu Alon, în lucrarea sa *Toldot ha-iehudim be-Ereț Israel bi-tekufat ha-Mișna ve-ha-Talmud*, „Istoria evreilor în Țara lui Israel în epoca Mișnei și a Talmudului".

Istoria lui Israel crește, se mărește, tocmai după principiile care au prezidat la nașterea sa. Ea nu se dezvoltă într-un chip mecanic, nu se supune exigențelor din afară, ci îndeplinește propria sa „evoluție creatoare", după regulile sale de viață.

Desigur, ea marchează etape pe drumul său, lung și accidentat, dar ea nu renunță să satisfacă nevoile sale vitale, să-și păstreze integritatea, grație întăririi legilor care îi garantează supraviețuirea.

Cabala exprimă căutarea permanentă pe care o urmărește poporul evreu în vederea cunoașterii mijloacelor cele mai potrivite pentru a respecta *halaha*, legile istoriei sale. Doar studiind *halaha* ca factor al istoriei evreiești se poate sesiza *halaha* interioară a acestei istorii. Cabala explorează profunzimile *halahei*, de aceea ea este sufletul istoriei evreiești, a cărei unitate interioară ea o asigură.

Sarcina pe care și-a impus-o Cabala este de a sonda evenimentele; descoperirea, chiar parțială, a interiorității lucrurilor pune în evidență

unitatea lor permanentă și creatoare, activă. Luminată din interior, Cabala este una. Unitatea ei se datorează continuității neîntrerupte a unor idei-forțe constructive, a căror sursă este interioară, dar ale căror manifestări apar în afară. Pentru evreu, unitatea Cabalei este o dovadă a originii ei divine. Unitatea exterioară a lui Israel este produsă de unitatea sa interioară, aceasta fiind legată de unitatea lui Dumnezeu.

Prin gândire și prin acțiune, Cabala aspiră la unitate: a o descoperi înseamnă a ajunge la Esența Realității, care este Dumnezeu.

NOTE

1. Zohar, I, 205, *b*; 207, *a*; TB Berahot, 59, *a*.
2. Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAŢLAV, *Likutei Moharan*, I, p. 62.
3. Cf. Zohar, II, 121, *b*; III, 117, *a*; 193, *a*; Gen. r., 1; Tanhuma ad Bereşit; Zohar, I, 4, *b*-5, *a*; III, 216, *b*.
4. Cf. Psalmi, 147, 15-19; Ieremia, 32, 25-26; TB Pesahim, 68, *b*; Avoda Zara, 3, *a*; Zohar, I, 24, *b*; 77, *a*; 89, *a*; 134, *b*; 185, *a*; III, 73, *b* etc.
5. Cf. Isaia, 42, 5; Zohar, I, 206, *a*; Psalmi, 145, 15; TB Ketubot, 67, *b*; Exod, 20, 12; Levitic, 14, 34; Numeri, 13, 2; Deuteronom, 1, 25.
6. Cf. Psalmi, 119, 89; Zohar, II, 149, *a*.
7. Gen. r., 49, 6; 64,4.
8. Cf. Zohar, I, 205, *b*; 207, *a*; cf. şi Zohar Hadaş, Teţe, 28; Zohar, I, 4, *b*; 47, *a*; TB Sabat, 114, *a*; TB Sanhedrin, 99,*b*.
9. Zohar, I, 240, *b*.
10. Geneza 2, 3; Cf. Zohar, I, 47, *b*; 48, *a*.
11. Exod, 20, 1.
12. Zohar, I, 205, *b*; 208, *a*; cf. Mehilta, Exod, 20, 1.
13. Tana de bei Eliahu, 18.
14. TB Bava Meţia, 59, *b*; cf. Zohar, I, 8, *a*; II, 113, *a*.
15. Zohar, I, 205, *b*.
16. Isaia, 11, 2.
17. Cf. TB Ioma, 38, *b*; TB Haghiga 12, *b*; TB Hulin 92, *b*; Zohar, I, 31,*a*; 208, *a*; Sefer Ha-Bahir 157; Gen. r., 46, 2; Tanhuma Niţavim, 1; cf. Zohar, I, 195, *a*; III, 221, *b*; cf. TB Suka, 45, *b*; Zohar, I, 105, *b*; 255, *a*, Haşmatat; Zohar Hadaş, Vaicra, 26; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 21; cf. TY Avoda Zara, II, 1; Gen. r., 35, *b*.
18. Isaia, 60, 21; cf. Zohar, I, 97, *a-b*; II, 62, *a-b*; cf. Şohar Tov, 19; Zohar, I, 103, *b*; 113, *b*; 140, *a*.
19. Cf. TB Meghila, 3, *a-b*; Nedarim, 81, *a*; Zohar, I, 185, *a*; RABBI LEVI IŢHAK DIN BERDICEV, Keduşat Levi, ad Bereşit; cf. Zohar, III, 268, *a*; cf. şi Mehilta, Exod, 17, 8; Zohar, II, 65, *b*; cf. Zohar, I, 171, *a*.
20. Cf. TB Sanhedrin, 49, *a*; RAŞI, *ad* loc. Targum Onkelos, *ad* Gen. 48, 22.
21. Gen. r., I, 2; Zohar, I, 5, *a*; 134, *a* etc.
22. Cf. TB Sabat, 55, *a-b*; Zohar, I, 57, *b*.
23. Zohar, I, 25, *a*.
24. Deuteronom, 29, 13-14; cf. Exod, r. 28, 4; TB Şevuot, 29, *a*; cf. Tanhuma Niţavim, 1.
25. Ester, 9, 27.
26. TB Sabat, 88, *a*; Meghila, 19, *b*; Nedarim, 25, *a*; Sota, 37, *a*; Şavuot, 29, *a*; Zohar, II, 191, *b*.
27. Cf. Zohar, I, 25, *a*; II, 47, *a*; 191, *b*; III, 9, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 70;
28. Cf. Torat Kohanim, Va-ikra, 26, 46; TB Menahot, 29, *b*.

29. 1808-1888. În comentariul său ad Geneza, 22, 2; cf. RABBI IAAKOV BEN AŞER, *Daat Haturim*, *ad* Deut. 7, 14; cf. Cant. 4, 1, 66; RAŞI *ad* Cant. 1, 16; Zohar, II, 205, *b* — 206, *a*; 238, *b*; cf. TB Haghiga, 3, *b*.
30. TB Haghiga, 3, *b*; cf. Tikunei Zohar, Tikun, 55.
31. Zohar, III, 296, *a*.
32. Cf. Levitic, 17, 7.
33. Deuteronom, 4, 2; TB Roş Haşana, 28, *a*; RaŞBa, Roş Haşana, 16, *a*.
34. Deuteronom, 13, 1; RAMBAM, Comentariul Mişnei Sanhedrin, X, 8, 9; cf. Sifrei, Deut., 13, 1.
35. RAMBAM, Introducere la *Mişne Tora*; *More nevuhim*, III, 41.
36. Secolul al III-lea.
37. Deuteronom, 4, 9-10; TY Sabat, I, 2; cf. Exod r., 47, 1.
38. Cf. TY Pea, II, 2; Meghila, IV, 1; Haghiga, I, 8.
39. TB Kiduşin, 30, *a*.
40. Deuteronom, 4, 9-10; cf. TB Berahot, 22, *a*.
41. TY Haghiga, II, 1; cf. Tosafot ad Haghiga 15, *a*; cf. TB Kiduşin, 3, *a*; TB Berahot, 21, *b*; Tanhuma Tavo.
42. Zohar, III, 229, *a*.
43. Psalmi, 2, 7.
44. Sifrei, ad Va-etanan, piska, 33.
45. TB Meghila, 19, *b*.
46. Mehilta *ad* Exod, XVIII, 13-14; cf. Mehilta, Beşalah, 15, 1; Tanhuma iaşan, Bo; RAŞI, *ad* Exod, 13, 14. Cf. TB Sanhedrin 91, *b*; Zohar, II, 54, *a*.
47. TB Pesahim, 6, *b*; TY Şekalim, VI, 1; TY Meghila, I, 5; TY Sota, V, 3; Eccl. r., 1, 1.
48. 1, 9.
49. Ieremia, 23, 5; cf. Ieremia 16, 14; 30, 3; 31, 36; 33, 14.
50. 1710-1772. Lucrarea sa principală, *Sefer maghid devarov le-la'akov* sau *Likutei amarim* (Koreţ, 1781) a fost reeditată în mai multe rânduri.
51. Cf. Zohar, III, 103, *b*-104, *a*.
52. Cf. HAZON IŞ, *Al inianei emuna, bitahon, ve-od*, Ierusalim, 1954, p. 36.
53. Cf. TB Ioma, 28, *b*.
54. TB Sota, 3, *a*; cf. Tosefta Şeviit, II; Zohar, I, 121.
55. Cf. Ieremia, 14, 8; 17, 13; Ioma, VIII, 9; cf. TB Bava Kama, 17, *a*; TB Taanit, 6, *b*; Zohar, I, 12, *b*; II, 60, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 36; Gen. r., 41, 12; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mikvaot, XI, 12.
56. TB Sabat, 135, *a-b*.
57. Gen. r., 5, 4; Zohar, I, 47, *a*; II, 49, *a*; 56, *a*; 170, *b*; cf. MAIMONIDE, *More nevruhim*, II, 29.
58. TB Şekalim, 3, *b*; cf. TY Sabat, I, 3, RAMBAM, Introducere la Mişna; *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 2; RAMBAM, ad Deuteronom, 17, 11.
59. TB Haghiga, 3, *a-b*.
60. Secolul al II-lea.
61. Deuteronom, 26, 17-18.
62. Rabin hasidic din secolul al XIX-lea.

63. TB Sanhedrin, 89, *a*.
64. TB Sabat, 104, *a*; Ioma, 80, *a*.
65. Ieremia, 2, 2; 31, 19; Ezechiel, 16, 60.
66. *Variété*. Ediția a treia, Paris, 1924, p. 182.
67. Cf. II, Cor. 3, 6; Ioan, 6, 63.
68. Exod, 21, 24; Levitic 24, 20.
69. Cf. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Hovel u-masik, 3, 5-6; cf. TB Bava Kama, 83-89; cf. RAMBAM, More Nevuhim, III, 41.
70. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 3.
71. op. cit. I, 88-89.
72. 1654-1728. *Ha-kuzari ha-șeini* sau *Mate Dan*, reeditat la Ierusalim în 1958.
73. Cf. Rabbi David NIETO, *Kuzari șeini*, III, 2-3; cf. MaHa RAT HAYES (Heiut), *Torat Neviim*, Hakdama.
74. Secolul al XII-lea.
75. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Talmud Tora, I, 11-12; cf. Hilhot Iesodei ha-Tora, IV, 13.
76. 1520-1609.
77. *Be'er ha-gola*. Ed. Pardes, Tel-Aviv, 1955, pp. 14, 51.
78. MAHARAL, *Netivot olam*, II„ Ed. Pardes, Tel-Aviv, 1956, p. 82; cf. Zohar, I, 51, *b*; TB Ta'anit, 25, *b*; cf. și Psalmi, 42, 8; Exod r., 5, 10; TB Șevuot, 35, *b*; Zohar, I, 29, *a*; II, 228, *b*; cf. RABBI NAHMAN DIN BRAȚLAV, *Likutei Moharan*, II, p. 36, *a*.
79. Psalmi, 34, 15.
80. TB Sabat, 63, *a*; Berahot, 47, *b*; Zohar, I, 240, *b* etc.
81. Avot, V, 17; Zohar, I, 17, *b*; 33, *a*; Tikunei Zohar, Tikun, 5, 40.
82. TB Haghiga, 3, *b*; cf. Nu. r., 14.
83. Secolul I.
84. 12, 11.
85. 1040-1105.
86. Cf. TY Sanhedrin, IV, 2; Zohar, I, 17, *a-b*; 18, *a-b*; Dar cf. și TB Pesahim, 54, *a*; Gen. r., 4, 8; Zohar, I, 17, *a*; 46, *a*; II, 24, *a*; 144, *b*; 148, *b*; III, 234, *b*; 259, *a*.
87. TB Eruvin, 13, *b*; Ghitin, 6, *b*; cf. Zohar, III, 6, *b*; TY Berahot, I, 4.
88. Cf. Geneza r., 12, 15; 13, 14; Exod r., 30, 13; Zohar, I, 114, *b*; 180, *b*; 230, *b*; 58, *b*.
89. Cf. Avot, V, 17.
90. Paginile 13-14; și cf. RAȘI, ad TB Ketubot, 57, *a*; MAHARAL DIN PRAGA, *Dereh Hahaim*, asupra Avot, V, 17, p. 196-199; idem *Peirușei*... (Comentarii asupra Talmudului) I, ad TB Sota, 7, *b*; Ierusalim, 1958, p. 31; idem, *Derașot*, Zeiher Țadik, p, 14; RABBI ȘNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, Cap. V, p. 18; RABBI LEVI IȚHAK DIN BERDICEV, *Kedușat Levi*, Muncaci, p. 99,*b*; 108, *b*.
91. Cf. A. NEHER, *Le Puits de l'Exil*, teologia dialectică a lui Maharal din Praga, Albin Michel, Paris, 1966; M.S. KASHER, Introducere la *Derașot* ale lui Maharal din Praga, Mahon Tora șeleima, Ierusalim, 1968, p. 37-38.
92. Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAȚLAV, *Likutei Moharan*, I, p. 79. El are o concepție cosmică despre *mahloket*, adică despre „controversă". Aceasta, manifestându-se prin cuvânt, tandru și măsurat, prezidează crearea lumii și creativitatea savanților Torei, *talmidei hahamim*.

93. Cf. *Perușei Maharal mi-Prag le-agadot ha-șas*. Vol. I. Ierusalim 1958, vol. II, Ierusalim, 1959.
94. Mort în 1815.
95. TB Sanhedrin, 38, *a*.
96. Tanhuma, ad Pinehas, 1.
97. TY Sanhedrin, IV, 2; cf. Zohar, I, 26, *a*; 54, *a*.
98. TB Berahot, 63, *b*.
99. TB Eruvin, 13, *b*; cf. Nu. r., 19, 2; Zohar, II, 15, *b*; Șohar Tov, 7.
100. Cf. TB Sanhedrin, 24, *a*.
101. Cf. TB Sabat, 63, *a*; TB Sanhedrin, 7, *b*; (și RAȘI *ad loc*); 36, *a*; 94, *b*; Nu. r., 11, 3; Zohar, I, 240, *b*; III, 127, *b*.
102. TB Berahot, 63, *b*.
103. Deuteronom, 27, 9.
104. Ieremia, 50, 36.
105. Numeri, 12, 14.
106. TB Taanit, 7, *a*; cf. Zohar, II, 151; cf. Ier. 23, 29.
107. Cf. Deuteronom 33, 2; Avot, III, 2; TB Berahot, 6, *a*; 22, *a*; Mehilta și Tanhuma ad Deuteronom, 33, 2; Zohar, I, 115, *b*.
108. Tikunei Zohar, Tikun 32.
109. TB Berahot, 27, *b*; Eruvin, 54, *b*; Haghiga, 14, *a*; Bava Metia, 84, *a*; Sanhedrin, 24, *a*; Lev. r., 29.
110. TB Sanhedrin, 24, *a*.
111. TY Moed Katan III, 7.
112. Rabbi Moșe Iserles, numit REMA, 1525-1572.
113. HAZON IȘ, op. cit. p. 35.
114. Cf. TB Sabat, 114, *a*; Zohar hadaș, Bereșit, 4*a*; Cf. și TB Hulin, 44, *b*; (RAȘI și RAN).
115. RAȘI, ad Kidușin, 49, b; cf. și RAȘI ad TB Horoiot, 2, *b*.
116. Cf. TB Berahot, 64, *a*; Horaiot, 14, *a*; cf. TY Bikurim, III, 3.
117. Cf. Zohar, II, 121, *a*; III, 161, *a*.
118. Cf. TB Sabat, 133, *a*; Eruvin, 102, *b*; Pesahim, 18, *a*; Ketubot, 22, *a*; etc.
119. Cf. Avot, III, 9, 17; TB Ioma, 72, *b*; Zohar, III, 145, a.
120. Cf. Avot, III, 9; Berahot, 31, *b*; Eruvin, 63, *a*; Pesahim, 66, *a-b*; Bava Batra, 10, *b*; Temura, 25, *a*; Tikunei Zohar, Tikun 21.
121. Cf. TB Berahot, 4, *a*; TY Bikurim, III, 3; cf. TB Kidușin, 33, *a-b*; TB Makot, 22, *a*; Zohar, III, 87, b; TY Meghila, IV, 1.
122. TY Meghila, IV, 1.
123. Cf. TB Sabat, 63, *b*; Eruvin, 16, *b*; 104, *a*; Zohar, III, 85, *a* etc.
124. TB Eruvin, 13, *b*; Tikunei Zohar, Tikun, 55; cf. TB Sabat, 88, *b*; *Șe'elot u-teșuvot ha-Rebaz*, p. 37.
125. Cf. TY Ievamot, I, 6.
126. *Be'er ha-gola*, 14; cf. Tikunei Zohar, Tikun 55; cf. Mișna Ghitin, IV, 5; Mișna Eduiot, I, 13.
127. Psalmi, 19, 8.

128. Cf. Zohar, I, 48, *b*; Geneza r., 14, 1; Exod r., 30, 13; Zohar, I, 2, *b*; MALBIM, ad Hukat (Nu. 19, 2), VI, Vilna , 1921, p. 293.

129. Gen. r., 12, 15; Zohar, I, 58, *b*; 114, *b*; 180, *b* etc.

130. TB Ievamot, 102, *a*; RAMBAM, Introducere la Mişna.

131. RAŞI, ad Sabat, 102, *a*.

132. Cf. A.J. HESCHEL, *Tora min haşamaim*... (Theology of Ancient Judaism), The Soncino Press, London and New York, 1965, II, p. 3, sqq.

133. TB Bava Batra, 14, *b*; 15, *a*; Sanhedrin, 99,*a*.

134. TB Berahot, 10, *a*; Meghila, 14, *a*; Zohar, I, 90, *b*.

135. Cf. Berahot, 25, *b*; Sabat, 88, *b*-89, *a*.

136. TB Berahot, 26, *b*; Haghiga, 13, *a*.

137. TB Bava Meţia, 59, *b*; după Edmond FLEG, *Anthologie juive*, Flammarion, p. 164. Cf. Zohar, III, 113, *a*; cf. şi TB Eruvin, 13, *b*; TY Ievamot, I, 6; TB Ievamot, 14, *a*; Tosafot ad loc; RAŞI, ad TB Sabat, 108, *a*. Cf. TB Makot, 23, *b*; Cf. Rabbi Iosef Karo, *Şulhan Aruh*, Even Haezer, 17, 10. Cf. Zohar, I, 238, *a*; RABBI LEVI IŢHAK DIN BERDICEV, *Keduşat Levi*, p. 108, *b*.

138. Ieremia, 17, 18. A se vedea RAŞI, şi ABRAVANEL, ad Deut. 33, 3.

139. TB Eruvin, 32, *a*; 102, *b*; Ketubot, 83, *b* etc.

140. Exod, 23, 2.

141. RAMBAM, Mişne Tora, *Hilhot Mamrim*, I, 4; *Beit Iosef*, Hoşen Mişpat, 13, *b*; cf. Zohar, II, 89, *b*.

142. TB Sanhedrin, 74, *a*.

143. TB Eruvin, 13, *b*.

144. Ad Bava Meţia, 33, *a*; cf. ad Suka, 28, *a*.

145 Geneza, 18, 25; Cf. TB Avoda Zara, 4, *a*; Gen. r., 39, 6; 49, 16.

146. Exod, 32, 12; Deuteronom, 22, 6; TB Kiduşin, 39, *b*; cf. Deut. 5, 16; 22, 6; Zohar, I, 148, *a*; 208, *b*; II, 22, *b*; Nu. r., 19, 20; cf. TB Berahot, 20, *b*.

147. 1740-1809.

148. TB Berahot, 6, *a*; cf. Zohar, I, 147, *a*.

149. II Samuel, 7, 23.

150. RABBI LEVI IŢHAK DIN BERDICEV, *Keduşat Levi*, p. 153, *b*.

151. TB Berahot, 322, *a*; Zohar, I, 236, *b*; II, 22, *b*.

152. TY Avoda Zara, II, 9; TB Kiduşin, 70, *a*; Sanhedrin, 88, *b*; RAMBAN ad Deuteronom, 17, 11.

153. Deuteronom, 17, 8-11.

154. Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, III, 41.

155. Ibidem, II, 48.

156. Ad Sanhedrin, XI.

157. RAMBAM, *Mişne Tora, Hilhot Mamrim*, I, 1.

158. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 2; *More nevuhim*, III, 41.

159. Ad Eruvin, 21, *b*.

160. Cf. TB Moed Katan, 5, *a*.

161. *Be'er ha-gola*, pp. 8-11, cf. RAŞI, ad Suka, 28, *a*.

162. Cf. TB Berahot, 20,*a*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Işut, I, 6.

163. *Tiferet Israel*, ad Avot, VI, 5; Varşovia 1873.

164. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, V, 2; cf. idem, *Sefer ha-Miţvot*, miţvat ase 174; RAMBAM, *Sefer ha-Miţvot*, lo ta'ase 312, cf. *Sefer ha-Hinuh* de Rabbi Aharon Ha-LEVI, miţva 495.

165. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Mamrim, I, 2; RAMBAN, *Sefer ha-Miţvot*, şoroş rişon; idem ad Deuteronom, 17, 11.

166. 1195-1270.

167. Cf. TB Avoda Zara, 36, *a*.

168. Cf. TY Sabat, I, 4; Horaiot, I, 5.

169. Cf. Psalmi, 119, 63.

170. TY Bikurim, II, 8; Tosafot, ad Menahot, 20, *b*; RAMBAM, *Mişne tora*, Hilhot Mamrim, I, 2; Rabbi Bezalel Ze'ev ŞAFRAN, op. cit., p. 126.

171. TY Ievamot, XII, Bava Meţia, VII; TB Ievamot, 102, *a*; Masehet Sofrim, XIV, 18.

172. TB Sabat, 35, *b*; Eruvin, 104, *b*; Taanit, 28, *b*; Beţa 4, *b*.

173. TB Berahot, 45, *a*; Pesahim, 54, *a*; 66, *a*; TY. Pea, VII, 5; TY Terumot, VIII, 3 şi *Pnei Moşe, ad loc.*; RABBENU BAHIA BEN AŞER, Comentariu asupra Torei, *ad* Gen., 22, 1, ed. Şavel, I, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1966, p. 193; RABBI ELIAHU DIN VILNA, Comentariu asupra *Mişlei* (Cartea Proberbelor) *ad* Prov., 21, 28, Pardes, Tel-Aviv, p. 126; RABBI I. M. HARLAP, *Mei Merom*, II, Ierusalim, 1953, p. 88. Cuvântul mărturiseşte felul în care omul se comportă şi cum conduce pe alţii. Cf. şi Psalmi, 18, 48, 47, 4. Cf. Zohar, III, 269, *a*. Cf. RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, III, Ierusalim, 1971, p. 191; *idem, op. cit.*, V, Ierusalim, 1971, p. 9.

174. Cf. Harav A. I. H. Kook, *Orot Hakodeş*, III, p. 359; *idem, Igrot Hareiia*, II, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961, p. 119–120.

175. Pea I, 1; Avot, VI, 2; TB Sabat, 127 *a*; Zohar, II, 129 *a*.

176. TB Makot 23, *b*; Zohar, I, 70, *b*; Zohar, II, 82, *b*; III, 110 *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 36.

177. Ecclesiast 7, 20; cf. TB Kiduşin, 30 *b*; Zohar I, 189 *b*.

178. „Obştea lui Israel însăşi încarnează Cabala primită de Moise pe muntele Sinai" (Harav A.I.H. Kook, *Orot Hakodeş*, I, p. 135). „Desfăşurarea Torei orale formează însăşi viaţa poporului lui Israel". (*Idem, op. cit.*, III, p. 356). Căci „spiritul sfinţeniei se revarsă în permanenţă spre comunitatea lui Israel" (*idem, op. cit.*, III, p. 359).

179. Cf. Zohar Hadaş, Şir ha-şirim, 74; Zohar, I, 2 *b*; Cf. Rabbi Haim ATAR, *Or Hahaim*, *ad* Exod, 39,32; RABBI ELIAHU DIN VILNA, Comentariu la *Sifra di-ţeniuta*, Likutei HaGRA, Ierusalim, p. 38; *idem, Aderet Eliahu*, p. 92. Cf. Zohar Hadaş, 74 *b*.

180. Cf. TB Sanhedrin, 37, *a*; Zohar II, 100, *a*.

181. TB Berahot, 8, *a*; 9 *b*; 21 *b*; Sanhedrin, 39, *a*; Roş ha-şana, 18, *a*; Zohar, I, 24, *a*; Zohar II, 39, *b*; Cf. Hakdamat Tikunei Ha-Zohar, 16, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 10, 18.

182. TB Berahot, 11, *b*; 49 *b*; Masehet Sofrim, XIII, 8.

183. Deuteronom, 33, 4; Cf. TB Avoda Zara, 5, 2; Zohar, III, 113, *b*.

184. Cf. Zohar, III, 27 *b*; Cf. Rabbi Iomtov Lipman HELLER, *Tosfot Iomtov*, *ad* Eduiot, VIII, 7; RABBI LEVI IŢHAK DIN BERDICEV, *Keduşat Levi*, p. 108, *b*; RABBI NAHMAN DIN BRAŢLAV, *Likutei Moharan*, I, 116, *b*.

185. Cf. Philon, Her., 155; Zohar, I, 90, *b*; III, 117, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 69, 130; Avot de-Rabbi Natan, 31; Tanhuma, Pekudei, 3; Cf. şi Zohar, III, 135, *a*. Cf. RABBI MOŞE ISERLES, ReMA, Torat ha-ola, 11, 2.

186. Cu privire la relaţia între *ieruşa* şi *moraşa* şi a raporturilor dintre *moraşa*, *Tora* şi *Ereţ Israel* (Ţara lui Israel), cf. TY Bava Batra, VIII, 2; RABBENU IAACOV BEN AŞER, *Baal Haturim, ad* Deut., 33, 4; RABBENU BAHIA BEN AŞER, comentariu asupra Torei, *ad* Exod, 6, 8, ed. Chavel, II, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1967, p. 50. Cf. Avot, II, 12; Mehilta, Bo XVIII (Exod 13, 11).

187. Cf. TB Berahot, 5, *a*.

188. Cf. Mehilta, *ad* Itro; TB Berahot, 5, *a*.

189. Cf. Mehilta, *ad* Bo. Cf. Avot II, 12.

190. TB Sabat, 146, *a;* cf. Zohar, I, 36, *b;* cf. Deut., 33, 4; Exod, 6, 8; TB Sanhedrin, 91, *b*.

191. Cf. Zohar, III, 117, *a;* 193, *a*.

192. TB Berahot, 57, *a;* cf. TB Pesahim, 49, *b;* Sanhedrin, 59, *a;* Cf. Zohar, II, 93, *b;* Rabbi Ieşaiahu HOROVITZ ŞeLHa (Şenei Luhot Haberit), Şevuot, 37, *b;* Rabbi Bezalel Zeev ŞAFRAN, op. cit., p. 18; Harav A.I.H. Kook, *Olat Reiia*, I, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1962, p. 35.

193. TB Eruvin, 54, *b;* cf. Zohar, III, 181, *b;* Zohar Hadaş, Teruma, 42, *a*.

194. Cf. TB Berahot, 58, *a*.

195. Proverbe, 3, 8.

196. Cf. Levitic, 20, 25-26; cf. Zohar, II, 121, *b;* etc.

197. Cf. TB Sabat, 88, *b;* Avoda Zara, 2, *b;* Zohar, I, 25, *a;* II, 3, *a;* 146, *a;* III, 91, *b;* 192, *a;* 193, *a*.

198. Cf. Zohar, II, 85, *b;* RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, V, Ierusalim, 1971, p. 15.

199. Miha, 7, 15; Cf. MAHARAL DIN PRAGA, *Neţah Israel*, Hakdama.

200. TB Nida, 61, *b;* Zohar, III, 124, *b;* Raia mehemna, Naso; Cf. TY Meghila, I, 5; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Meghila, II, 18 şi *Hasagad* HaRaBaD (Haraved, Rabbi Avraham ben David, III, 1125–1198) *ad loc;* Şeeilot u-Teşuvot HaRAŞBA (Rabbi Şelomo ben Adret-Aderet 1235–1310) nr. 93; Şeeilot u-Teşuvot HaRaDBaZ (Rabbi David ben Zimra-Ibn Zimra, 1479–1573), nr. 666; cf. şi Midraş Tehilim, 146, 4.

201. Avot, I, 1; Avot de-Rabbi Natan, 1; TY Berahot, II, 4; TB Meghila, 17, *b*.

202. Cf. D.S. SHAPIRO, *Torat Moşe ve-haneviim*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1961; S.B. HONIG, *op. cit.; Şişa Sidrei Mişna meforaşim biedei* H. ALDECK (Comentariu asupra Mişnei, IV), Mosad Bialik, Ierusalim-Dvir, Tel-Aviv, 1959, p. 349; Rabbi R. MARGALIOT, *Iesod ha-Mişna vearihata*, p. 38–39.

203. 1844–1918.

204. A se vedea: A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Payot, Paris, 1959; cf. Iigal IADIN, *Meghilot Iam Hamelah*, Hakdama (The Dead Sea Scrolls, Foreword). The Hamishmar Press, Tel-Aviv, 1957, p. 5–7; Millar BURROWS, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen*, Verlag C.H. Beck, München, 1958, p. 117; *idem, Die Schriftrollen vom Toten Meer*, Verlag C.H. Beck, München, 1958, p. 285, etc.

205. TB Erahin, 17, *a;* Sanhedrin, 108, *a;* Nu.r., 19; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 42; Zohar II, 36, *b;* 47 *a;* 188, *a;* III, 114, *a;* 158, *a;* 162, *b;* 276 *b*.

206. Cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Biur* HaGRA, Sifra di ţeniuta, p. 1; *idem, Aderet Eliahu*, p. 281.

207. Cf. Zohar, III, 291, *a*.

208. Cf. Geneza, 32, 29.

209. Geneza, 5, 1.

210. Geneza, 2, 4; Cf. Zohar, I, 55, *b*-56, *a;* II, 77, *a*.

211. Ieremia, 33, 25.

212. Osea, 6, 7.

213. Zohar, I, 56, *a*.

214. TB Avoda Zara, 3, *a*.

215. Geneza, 17, 5; Cf. TB Berahot, 19, *a;* TB Sabat, 105, *a*.

216. Geneza 12, 3; Cf. TB Ievamot, 63, *a;* Gen. 39, 19.

217. Geneza, 8, 21–22.

218. Ieremia, 31, 35–36.

219. Malahia, 3, 6.

220. Geneza, 32, 29; cf. TB Hulin, 92, *a;* Gen. r., 78, *b;* Zohar, I, 144, *b;* III, 45, *a*.

221. Cf. Zohar, III, 235, *a;* cf. Zohar, III, 306, *b*, Tosefet.

222. *La doctrine morale des prophèts d'Israel*, Paris, éd. du Seuil, 1958.

223. *Pharisaism: Its Aim and its Method* (1912) *What the world owes to the Pharisees* (1919). *The Pharisees* (1924) *The Truth and the Pharisees* (1925).

224. *Me-Adam ad Noah*. Ediţia doua. Hoţaat sefarim Magnes, Universitatea ebraică, Ierusalim, 1953; etc.

225. *Tora, Nevi'im u-ketuvim*, meforaşim al iedei A.S. HARTOM..., Hoţaat Iavne, Tel-Aviv, 1955.

226. Cf. Leo BAECK, *Die Pharisäer*, Berlin, 1934.

227. *The Pharisees*, vol. I, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1938.

228. Cf. Deuteronom, 34, 10; 35, 21; TB Sota, 13, *b;* Bava Batra, 15, *a;* Sabat, 87, *a;* Taanit, 11, *a;* Zohar, I, 148, *a;* 236, *b;* III, 34, *b;* cf. RAŞI, ad TB Arahin, 11, *a;* Zohar, II, 22, *b*.

229. Cf. Zohar, I, 21, *b;* Exod, r., 37; Lev. r., 1.

230. Ieremia, 17, 22.

231. Ieremia, 34, 10.

232. Cf. Ieremia, 9, 1.

233. Cf. TB Ioma, 71, *b;* Moed Katan, 15, *a;* 27, *b;* Sanhedrin, 81, *a;* 83, *b*.

234. TB Meghila, 15, *a*.

235. Cf. TB Meghila, 28, *b;* TB Şevuot, 41, *b;* Sanhedrin, 86, *a;* RAŞI ad Hulin, 66, *a;* cf. şi I.N. EPSTEIN, *Mevo'ot le-sifrut ha-tanaim*, Hoţaat sefarim, Magnes, Ierusalim, şi Dvir Tel-Aviv, 1957; Cf. H. ALBECK, *Mavo la-Talmud*, p. 79, 80-82.

236. Avot, III, 14; TB Berahot, 61, *b;* 62, *b;* Sifra, ad Levitic, 19, 18; TY Nedarim, IX, 4.

237. TB Roş ha-şana, 18, *b;* Sifrei Va-etanan, 31.

238. TB Ievamot, 77, *a;* Bava Meţia, 115, *a;* Tosefta Pesahim, IX.

239. TY Şekalim, VIII, 3-4; TB Ghitin, 67, *a;* Sanhedrin, 58, *b;* Zevahim, 119, *b*.

240. Cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 434.

241. Cf. Zohar, III, 129, *a*, Raia mehemna, Nesa; 238, *b;* cf. şi TY Kiduşin, I, 9; TB Avoda Zara, 5, *a;* Cf. Midraş Mişlei, 1, 10.

242. TB Suka, 45, *b;* Sanhedrin, 97, *b;* cf. TB Sabat, 33, *b;* Zohar, I, 219, *a;* 225, *a;* Zohar Hadaş, 19, 26; cf. Zohar I, 255, *a,* Haşmatot; Zohar Hadaş, Vaiera, 26.

243. TB Berahot, 43, *b;* Sota, 4, *b.*

244. Cf. TY Şeviit, IX, 1; TB Sabat, 33, *b;* Pesikta, 88; Gen. r., 79, 6; Eccl. r., 10, 11; Hakdamat Tikune Ha-Zohar, 1, *a;* Zohar Hadaş, Tavo, 59.

245. TB Ghitin, 67, *a.*

246. Avot, I, 14; II, 4; TB Suka, 53, *a;* Zohar, II, 115, *b;* 127 *a.*

247. TB Berahot, 63, *b;* Sanhedrin, 38, *a;* Hulin, 92, *a;* Zohar, I, 192, *a.*

248. TB Sabat, 32, *a;* Eruvin, 31, *a;* Pesahim, 75, *a;* Taanit, 2, *b;* Bava Kama, 123, *b;* Avoda Zara, 36, *b;* Sota, IX, 15.

249. TB Ketubot, 103, *b*-104, *a;* Sabat, 118, *b;* Pesahim, 37, *b;* Ievamot, 45, *a;* Menahot, 32, *b.*

250. Cf. Psalmi, 111, 10; Proverbe, 1, 7.

251. Zohar, III, 254, *a;* Raia mehemna, Pinehas.

252. 1794-1866.

253. 1522-1570; Cf. S.A. HORODEŢKI, *Torat Ha-Kabala şel Rabbi Moşe Cordovero,* Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1951.

254. Cf. R.J. WERBLOWSKI, *Joseph Karo, Lawyar and Mystik,* Oxford, 1962.

255. Cf. Rabbi Iosef KARO, *Beit Iosef,* Tur Orah Haim, 25; 141. El citează acolo Zoharul.

256. Cf. Rabbi Iosef KARO, *Beit Iosef,* Tur Hoşen ha-Mişpat, I.

257. Cf. TB Ioma, 9, *b;* Bava Batra, 12, *a;* Zohar, I, 7, *b;* 183, *b;* II, 6, *b;* cf. şi TB Sanhedrin, 11, *a;* Zohar, I, 238, *a;* II, 130, *b;* Tosafot, ad Sabat, 20, *b.*

258. HAZON IŞ, op. cit., p. 67-68.

259. Cf. RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Hakdama,* Sifra di-ţeniuta, Ierusalim, IV; RABBI I.L.H. MAIMON, *Toldot Ha-GRA,* Ierusalim, 1954, p. 48.

260. Cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari,* II, 48.

261. *Geschichte des Chasidismus,* 2 vol. Juedischer Verlag, Berlin, 1931.

262. *Be-mifne ha-dorot,* Bialik Institute, Ierusalim, 1955.

263. TB Sabat, 55, *a;* TY Ioma, 69, *b;* Sanhedrin, I, 1; Zohar, I, 2, *b;* 162, *a;* Tikunei Zohar, Tikun 22

264. TB Sabat, 10, *b.*

265. Cf. Harav A.I.H. Kook, *Orot Hakodeş,* III, p. 183.

266. Cf. Harav A.I.H. Kook, *Orot Hakodeş,* I, p. 24.

267. Exod, 28, 30; Levitic, 8, 8.

268. TB Ioma, 73, *b;* Zohar, II, 230, *b.*

269. Cf. RAMBAM, *ad* Deut., 18, 13; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu,* p. 499-500, 529; RABBI MEIR SIMHA KOHEN, *Meşeh Hohma,* p. 239.

270. Philon, Spec. leg., IV, 192.

271. Cf. Zohar, I, 21, *b.*

272. Cf. Mişna Haghiga, II, 7; Mişna Avot, II, 12; TB Sabat, 14, *b.*

273. Secolul al II-lea.

274. Secolul al II-lea.

275. Secolele I şi II.

276. Cf. *Kol Kitvei* AHAD HA-AM, Dvir, Tel-Aviv, „Ivrit", Ierusalim, 1956, p. 90-92; AHAD HA-AM, *Au Carrefour* (Al Paraşat Derahim), tradus de A. Gottlieb, Librairie Lipschutz, Paris, 1938, p. 186 sqq. Cf. S.A. HORODEŢKI, *Religiöse Strömmungen im Judentum,* Bircher Verlag, Berna, Leipzig, 1920.

277. Cf. Isaia, 8, 16; 28, 7; Ieremia, 2, 8; 6, 13; 8, 10; 23, 33; Zaharia, 7, 3; Thr., 2, 20; Psalmi, 78,11; Proverbe 1, 8; 3, 1; 6, 7: Suka IV, 5; Midot, V, 4; TB Hulin, 137, *a-b;* Sota, 48, *a-b;* Ievamot, 16, *a;* Zevahim, 62, *a;* Taanit, 16, *a;* 27, *a;* Sabat, 99, *a;* Pesahim, 72, *b;* Sanhedrin, 96, *b;* Suka, 51, *a;* Ioma, 53, *b;* TY Berahot, IV, 5; Taanit, IV, b; Meghila, I, 4; Tosefta Taanit, IV, 3; Mehilta, ad Beşalah; ad Itro; Pesikta rabbati, 192, 2; RAŞI, ad Taanit, 15, *b;* 16, *a;* ad Bava Kama, 2, *b.*

278. Cf. Rabbi Bezalel AŞKENAZI, *Şita Mekubeţet, ad* Bava Kama, 2, *b;* Targum Onkelos, Exod, 22, 22.

279. Cf. TB Suka, 44, *a;* Zohar, III, 35, *a;* 193, *b;* cf. RAŞI, ad Hulin, 137, *a.*

280. Zohar, I, 13, *b;* II, 55, *a;* Zohar, I, 157, *b.*

281. Psalmi, 99, *b;* Zohar, II, 148, *a;* Cf. Exod, r., 5, 11; Cf. TB Berahot, 31, *b;* Zohar, I, 21, *b.*

282. Avot, I; Haghiga, 16, *a.*

283. Zohar, I, 17, *b;* Tikunei Zohar, Tikun, 5; 40; Tikunei Zohar Hadaş, 116.

284. Şulhan Aruh, Orah Haim, Cracovia, 1680.

285. Cf. I. TWERSKI, *Rabad of Posquières,* Cambridge, Massachusetts, 1962.

286. Cf. G. SCHOLEM, *Reşit Ha-Kabala,* Ierusalim, Tel-Aviv, 1948.

287. *Ha-Rokeah,* după Exod, 37, 20. Efraim E. URBACH (*Baalei ha-Tosafot, toldoteihem, hibureihem ve-şitatam.* Bialik Institute, Ierusalim, 1955, p. 327) citeşte *Ha-Rekah,* după Cant. r., 8, 2.

288. 1160-1237

289. După Psalmi, 97, 11; cf. URBACH, op. cit., p. 362.

290. Mort la 1260.

291. Cf. Avot, IV, 16; Zohar, II, 82, *b.*

292. Cf. BAER, op. cit.

293. Cf. Avot III, 14; Zohar, I, 140, *a;* 154 *b.*

294. Cf. Avot, III, IV; V; VI; Zohar, I, 88 *a;* 240 *b;* III, 17, *a;* 83, *b;* 247, *b;* Tikunei Zohar Hadaş, 121.

295. Secolul II; cf. TB Sabat, 33, *b;* Zohar, I, 11, *a.*

296. Sota, IX, 15; cf. Zohar, III, 145, *a.*

297. Cf. Avot, VI, 7; Zohar, II, 20, *a.*

298. Cf. TB Berahot, 6, *b;* Zohar Hadaş, Noah, 21; Berahot, V, 1; TB Nedarim, 10, *a;* Bava Kama, 30, *a;* Menahot, 41, *a;* Semahot, XII, 5; TB Suka, 53, *a;* Zohar, I, 39, *a;* III, 195, *b;* Sota, III, 4; TB Sabat, 121, *b;* Zohar II, 58, *b;* Cf. TB Nida, 35, *a;* TY Ievamot, IV, 10.

299. Cf. RAV ŢAIR, op. cit., I, 5; BAER, op. cit.

300. Secolul al II-lea; cf. TB Bava Kama, 103, *b;* Taanit, 23, *b;* cf. TB Bava Kama, 80 *b;* TB Sanhedrin, 14, *a;* TB Nedarim, 49, *b;* 66, *b;* TB Ketubot, 17, *a;* TY Sota, IX, 10; TY Haghiga, 5, 6; Tosefta Sota, XIII, 4.

301. Secolele XII şi XIII.

302. 1555-1631

303. 1763-1839.

304. Titlul comentariului său asupra Pentateuculuí (ediția III-a, Ierusalim, 1954) și *Or Sameah*, titlul comentariilor sale asupra lui Rambam.

305. Numeri, 27, 17.

306. Cf. TB Eruvin, 21, *b*; Zohar, III, 55, *b*.

307. Cf. Avot, IV, 1; cf. TB Sabat, 25, *b*.

308. TB Ievamot, 62, *b*-63; Tosefta Ievamot, V; Gen., r., 17, 2; Zohar, III, 5, *b*.

309. TB Sabat, 30, *b*; Zohar, I, 180, *b*; 55, *b*; Cf. Rabbi Moșe CORDOVERO, *Tomer Dvora*, 9.

310. Geneza, 1, 28; cf. TB Ievamot, 65, *b*.

311. Zohar, I, 55, *b*; 165, *a*; 182, *a*; 233, *a*; cf. Zohar, II, 112, *b*; III, 5, *a*; 7, *a*.

312. Cf. TB Berahot, 10, *a*; Zohar, I, 186, *b*; 228, *b*; II, 106, *a*; dar și cf. TB Sabat, 87, *a*; Zohar I, 22, *a*; 152, *b*; 234, *b*; II, 222, *a*; Exod, 19, 15; Deut. 5, 27; TB Beița, 5, *b*; TB Avoda Zara, 5, *a*.

313. Levitic, 21, 13; Cf. TB Horaiot, 12, *b*; TY Horaiot, III, 2.

314. Cf. TB Ioma, 13, *a*; RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot klei ha-Mikdaș, V, 10; cf. TB Ievamot, 64, *a*; Lev. r., 20, 6; Zohar, III, 5, *b*; 33, *b*; 57, *a*: 145, *b*; 217, *a*; Cf. Rabbi Avraham Abeles ben Rabbi Haim LEVI, *Maghen Avraham*, Șulhan Aruh, Orah Haim, 128, 44.

315. Zohar, III, 186, *a*.

316. Zohar, I, 8, *a*; 94, *a*; cf. TB Nedarim, 20, *b*; Șevuot, 18, *b*; Sabat, 86, *a*; Nida, 38, *a*; Bava Batra, 60, *a*;Kidușin3, 29, *b*; Berahot, 10, *a*; Zohar, I, 49, *b*; 68, *b*; 90, *b*; 94, *a*; 112, *a*; 155, *a*; 186, *b*; III, 81, *a*; cf. TB Nida, 71, *a*; TB Ketubot, 62, *b*; TB Șevuot, 18, *b*; Zohar, I, 50, *a*; II, 89, *a*; 138, *b*; Zohar Hadaș, Șir ha- Șirim, 61.

317. TB Ievamot, 63, *b*; cf. Zohar Hadaș, Bereșit, 4.

318. 1020-1058.

319. Avot, I, 13; TB Sabat, 147, *b*; Eruvin, 54, *b*; Zohar, III, 247, *a*.

320. Cf. TB Bava Metia, 30, b; RAȘI, ad Bava Metia, 33, *a*; Zohar, I, 151, *a*; Cf. TB Ketubot, 97, *a*; TB Bava Kama, Hilhot Iesodei ha-Tora, V, 11; RAȘI, ad TB Bava Metia, 83, *a*; și Tosafot, ad TB Bava Metia, 24, *b*.

321. Cf. TB Sabat, 104, *a*; RAȘI, ad Eruvin, 54, *b*; Zohar, II, 89, *a*.

322. Cf. TB Sabat, 104, *a*; RAȘI, *ad* Eruvin, 54, *b*; Zohar, II, 84, *a*.

323. Cf. G.G. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, p. 33, sqq; idem, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 186-192, sqq.

324. Ct. TB Sanhedrin, 65, *b*.

325. Cf. G.G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1950, p. 89.

326. Masehat Hehalot, ed. Jellinek, în Beit ha-Midraș, vol. II, 1853. Hehalot rabbati, ed. Jellinek, în Beit ha-Midraș, vol. III, 1885. Pirke Hehalot rabbati, ed. S.A. Wertheimer, Ierusalim, 1889.

327. Cf. Ieșaia TIȘBI și Iosef DAN, *Mivhar Sifrut Ha-Musar* (Hebrew Ethical Literature), Newman Publishing House, Ierusalim, 1970, Tel-Aviv.

328. Cf. Harav Dov KAȚ, *Tenuat Ha-Musar*, I, ed. 2-a, Tel-Aviv, 1952, II Tel-Aviv, 1950; III, Tel-Aviv, 1956; IV, Tel-Aviv, 1957; V, Tel-Aviv, 1967. Cf. Harav I. I. WEINBERG, *Seridei Eișe*, IV, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1969, p. 276-333.

329. Cf. E. STEINMAN, *Beer ha-Hasidut*, Mișnat Habad, I, II, Kneset, Tel-Aviv.

330. Hoțaat sefarim Avraham Ționi, Tel-Aviv, 1955.

331. Vol. I, Hoțaat Nețah, Tel-Aviv și Feldheim, New York; vol. II, Hoțaat Naței, Tel-Aviv, 1935; vol. III, Hoțaat Nețah, Tel-Aviv, 1956. În cursul ultimelor decenii, rabinul Desler, gânditor al Musarului, a contribuit prin scrierile sale la apropierea între mișcarea sa și hasidism. Cf. Harav E. E. DESLER, *Mihtav Me-Eliahu*, I, Ierusalim, 1949; II, Ierusalim, 1963; III, Bnei Brak, 1964.

332. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.

333. *Von der Idee des Humanen in der gegenwaertigen Biologie*. Verlag Helbing und Lichtenhan, Basel, 1948.

334. *The archaeology of Palestine and the Bible*, ed. 3-a, New York, F.H. Revell, 1935. *Archaeology and the religion of Israel*, Baltimore, John Hopkins, 1953; etc.

335. *Ninive et l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delechaux et Niestlé, 1953; *Babylone et l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delechaux et Niestlé, 1956; etc.

336. *Toldot ha-emuna ha-israeliti mi-iemei kedem ad sof Baiit Șeni*. Bialik Institute și Dvir, Ierusalim și Tel-Aviv, 1948-1956.

337. Cf. D.S. SHAPIRO, op. cit.

338. Secolul al II-lea, a. H.; c.f Exod. r., 36, 1; cf. TB Menahot, 53, *b*; Zohar I, 115, *b*; 116, *a*.

339. A se vedea mai sus, p. 184; cf. I. IADIN, *Meghilat Milhemet bnei or bi-vnei hoșeh*, Bialik Institute, Ierusalim, 1955; *idem*, *Ha-meghilot ha-ghenuzot mi-Midbar Iehuda*, Shoken, Tel Aviv, 1957; Ia'acov LICHT, *Meghilat ha-hadaiot mi-meghilot Midbar Iehuda* Bialik Institute, Ierusalim, 1957; Avraham Meir HABERMAN, *Meghilot Midbar Iehuda*, Hoțaat Mahberot le-sifrut, Tel-Aviv, 1959.

340. A se vedea G.G. SCHOLEM, *Sabetai Țevi ve-ha-tenua ha-șabetait bi-iemei haiav*. Am Oved, Tel-Aviv, 1956; Martin BUBER, *Vom Geist des Judentums*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1916; etc.

341. Cf. S. FEDERBUSCH, *Hikrei Ha-Iahadut*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1965, p. 178-181.

PARTEA A DOUA

DOCTRINA CABALEI

„Neîncetat îl am pe Dumnezeu în fața mea" (Psalmi, 16,8)
„Acest verset constituie marele principiu al Torei" (Rema, Orah Haim, I, 1)
„Recunoaște-L în toate căile tale" (Proverbe, 3, 6; Berahot, 63, *a*)
„Și fă din această lume un receptacul al divinității" (Rabbi Șneur Zalman din Liady).

CAPITOLUL ÎNTÂI

DE LA OM LA DUMNEZEU

Cunoașterea lui Dumnezeu

Punctul de plecare, dar și scopul Cabalei este cunoașterea lui Dumnezeu. Fiind o știință totală de viață, Cabala îl cheamă pe om la o permanentă căutare a lui Dumnezeu, „Principiu și Scop al oricărui lucru". Grație acestei căutări, omul ia cunoștință despre sine: își descoperă propria libertate. Găsindu-l pe Dumnezeu, omul își asigură ființarea: atunci el își ancorează libertatea în Cel care este originea și condiția acestei libertăți.

„Și veți cunoaște că Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul vostru"[1]. Zoharul susține că aici se află „cea dintâi dintre toate poruncile" existente în Tora[2].

Rabbi Ieșaiahu Horovitz, Șelah, socotește că taina Cabalei trebuie căutată în următorul sfat biblic: „Cunoaște-L pe Dumnezeul tatălui tău și slujește-L"[3].

I se poate însă porunci omului să-l cunoască pe Dumnezeu? Se poate cere cu adevărat tuturor oamenilor să-l cunoască pe Cel Veșnic, pe Dumnezeul lor „universal", *Kolel*, Stăpânul naturii și al omenirii? I se poate cere fiecărui om să-l cunoască pe Dumnezeul său „personal", *perati*?[4]

O asemenea poruncă ar presupune ca toți oamenii să fie în stare să realizeze o operație mintală atât de dificilă cum este aceea pe care o pretinde căutarea lui Dumnezeu. Asta înseamnă că fiecare om ar trebui

să fie înzestrat cu un bun simţ atât de minunat încât să-i permită să ajungă la această cunoaştere esenţială. În acest caz, fiecare om ar fi în stare să transmită copilului său propria sa cunoaştere a lui Dumnezeu.

Aşa ceva nu se poate întâmpla: o asemenea cunoaştere esenţială nu se reduce la un act pur cognitiv, în care Dumnezeu ar fi considerat ca un obiect. Totuşi, cunoaşterea lui Dumnezeu se sprijină pe o experienţă accesibilă oricui. Desigur, raţiunea îşi poate aduce contribuţia sa, dar asta nu înseamnă că omul este obligat să facă apel neapărat la gândirea discursivă şi speculativă. Totuşi, acela care ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu şi care este „plin cu ea"[5], deşi n-a recurs la ajutorul expres al raţiunii, beneficiază indirect de lumina raţională, într-o măsură mult mai mare decât dacă l-ar ignora pe Dumnezeu.

Cunoaşterea divinului nu seamănă prin nimic cu o ştiinţă, care rezultă din examinarea unui obiect material. Dumnezeu nu este un obiect care poate fi cunoscut şi luat în posesie, nu este un „lucru" accesibil raţiunii sau simţurilor şi faţă de care, oricum, poţi rămâne străin, indiferent. Dumnezeu nu este un subiect pe care ai putea să-l cunoşti fără a te simţi legat de El. Dumnezeu este deasupra lumii: a-L cunoaşte înseamnă a I te încredinţa, a-L asculta. Dacă Dumnezeu ar fi un obiect, asemenea oricărui alt obiect, ar fi uşor să-L circumscrii în spaţiu, să-L percepi în timp, să-L compari cu cei de care El este aproape, să-L clasezi într-o categorie oarecare.

Dar chiar şi atunci n-ai putea pretinde că-L cunoşti în chip absolut. Cunoaşterea ştiinţifică este incompletă: ea se mărgineşte la ceea ce poate fi demonstrat prin raţiune sau sesizat prin simţuri. Metoda ştiinţifică îţi permite să constaţi existenţa unui lucru, dar nu să-i pătrunzi esenţa.

Dar Dumnezeu nu poate fi perceput prin simţurile noastre; de asemenea, El nu poate fi conceput, în natura Sa profundă, de către raţiune. „Meşterul toarnă idolul, argintarul îl îmbracă în aur şi îi toarnă şi lănţişoare de argint... Nu vi s-a făcut cunoscut de la început? N-aţi înţeles cum a fost întemeiat pământul? El şade deasupra globului pământesc, iar locuitorii acestuia sunt ca nişte lăcuste în faţa Lui. Cu cine deci Mă veţi asemăna voi? zice Cel Sfânt"[6].

Dumnezeu nu este un obiect şi nici măcar un subiect. Numai curiozitatea sau dorinţa de a intra în posesia lor sunt ceea ce ne

îndeamnă să le cunoaştem. Le exploatăm pe toate acestea, le folosim pentru scopurile noastre.

Dar Dumnezeu se arată fiinţei noastre întregi şi o obligă la o luare de cunoştinţă. „Eu sunt Cel Veşnic, Dumnezeul tău, care te-a făcut să ieşi din ţara Egiptului..."[7] „Cuvântul *Anohi*, «Eu sunt», cuprinde în sine toate Numele sfinte, precum şi toate poruncile Torei"[8]. Dumnezeu este cu totul altceva decât un obiect; într-adevăr, numai El este Fiinţarea, Realitatea. El este cu totul diferit de un subiect: El este Esenţa, Interioritatea. Dumnezeu este singurul Eu; este unicul Celălalt, care nu poate fi comparat cu nimic altceva. Este unicul Sigur, despre care nu trebuie şi nici nu putem să ne facem o idee prin analogie. „Deci cu ce l-aţi putea compara pe Dumnezeu şi ce chip Îi veţi da ca asemănare?"[9] După cum a spus Philon, pe bună dreptate, „Dumnezeu nu poate fi conceput altfel decât prin însuşi Dumnezeu!"[10]

Nefiind nici obiect, nici subiect, Dumnezeu nu poate fi studiat de către om şi nu poate deveni o posesie a acestuia. Căci El este cel care face, care dă şi care îşi „însuşeşte" după aceea totul. El este cel care ne face şi care ne dă nouă înşine; cel care, după ce ne-a făcut şi ne-a dat un belşug de lucruri materiale şi imateriale, ne „cumpără"[11] în ceea ce suntem şi cu ceea ce are. Creatorul devine Proprietar: el îşi însuşeşte totul, *Kone hakol*.

Ceea ce El creează există în El. Acela care primeşte darurile Sale nu trebuie să-L ignore pe Cel care dăruieşte. Însă doar omul este în stare să-L cunoască. Doar el poate voi să-L cunoască şi poate şti că-L cunoaşte; doar el Îl poate înţelege în ceea ce El face, în ceea ce El dă şi ceea ce Îl porunceşte. În drum spre Dumnezeu, omul ia cunoştinţă de Realitatea totală şi de propria sa realitate parţială; ia cunoştinţă de Libertatea totală care a dat naştere realităţii şi de libertatea parţială ce caracterizează propria sa realitate.

Când omul îşi dă seama că există un *Anohi*, un Eu, şi că acest *Anohi* i se adresează, el descoperă propria sa fiinţă şi pricepe că şi el poate deveni un *anohi*. Desigur, şi până în această clipă omul a existat, dar a ignorat existenţa sa şi nu şi-a pus întrebări în privinţa ei.

Omul descoperă, în chip liber, un *Anohi*. Atunci el este conştient că n-ar putea exista prin sine însuşi, că Dumnezeu îi dăruieşte propria

persoană, precum și obiectele care îl înconjoară. De acum înainte el nu se va mai mulțumi să știe că aceste obiecte îi sunt folositoare și plăcute, că ele îl fac fericit, — ci va ști mai ales că ele vin de la Dumnezeu. El este cel care va indica în ce fel trebuie omul să folosească lumea înconjurătoare și cum să se folosească pe sine, — căci darurile divine sunt însoțite de porunci.

Cuvântul „Eu..." afirmă Zoharul[12] este prima poruncă din Decalog. „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău, care te-a făcut să ieși din țara Egiptului." Această afirmație divină nu constituie prima și cea mai importantă poruncă a Decalogului decât pentru că este urmată de alte nouă porunci care ne ordonă ceea ce trebuie să facem și ne interzic ce nu trebuie să facem. Ansamblul celor zece porunci ale Decalogului formează suma poruncilor Torei (LIX).

„Și veți cunoaște că Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul vostru". După Zohar, acest cuvânt al lui Dumnezeu este și prima dintre toate poruncile. Dar trebuie recunoscut că această exigență referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu nu are un scop speculativ; ea trebuie să-l conducă pe om la îndeplinirea celorlalte prescripții divine, care au un scop practic.

Omul nu se va mai strădui doar pentru fericirea sa personală. De aici înainte, el îl va căuta pe Dumnezeu în orice lucru, în orice ființă. El va vroi neîncetat să se ofere Creatorului. Căci el aspiră să-L cunoască tocmai pentru că I se oferă. Răspunzând aspirației omului, Dumnezeu îi dă dovada iubirii Sale. Zoharul exclamă: „Ce privilegiu are omul, de vreme ce Sfântul, binecuvântat-fie-El, îl dorește și vrea să se apropie de dânsul!"[13]

Dumnezeu l-a ales pe om printre toate ființele. Nu numai că l-a creat după chipul Său, dar l-a și făcut în stare să caute, să cunoască chiar pe Cel care l-a făurit după propriul său model și să-și dea seama că a fost făcut după asemănarea cu Dumnezeu. Atunci când știe că îl cunoaște pe Dumnezeu, omul află și care sunt limitele inerente condiției sale. Dar el își depășește neputința. Căci el descoperă atunci libertatea care i-a fost dată la naștere, libertate a cărei existență a neglijat-o cât timp l-a ignorat pe Dumneseu.

În felul acesta, omul se eliberează din condiția sa mizerabilă și își obține mântuirea. Dar el urmărește mântuirea. Căci omul o dobândește mereu mulțumită cunoașterii lui Dumnezeu, a „Salvatorului care trăiește"[14] și îi poruncește să îndeplinească comandamentele Sale.

Omul încearcă să devină conștient de mântuirea sa și demn de iubirea pe care Dumnezeu i-o împarte cu dărnicie. „Știu că Salvatorul meu trăiește!" Omul își asigură prin acțiune permanența mântuirii. „Aștept de la Tine, Doamne, mântuirea și îndeplinesc poruncile Tale."[15]

Aici, pe pământ, niciodată un act nu este ultimul. Omul „așteaptă" mântuirea, fără a o căuta. Ceea ce el caută să dobândească este să-l cunoască pe Salvatorul său, prin poruncile Sale: acestea îi apar ca noi de fiecare dată când le percepe și fac să fie unice orele vieții sale când aplică aceste porunci. Astfel, omul se străduiește să-l cunoască pe Acela care îl iubește și care îi dăruiește poruncile Sale; și, la rândul său, Îl iubește. Omul nu se mulțumește să-L înțeleagă prin facultățile inteligenței sale, să-L simtă cu ajutorul sensibilității sale, ci vrea să-L trăiască, cu întreaga sa ființă, „să-L iubească din toată inima".

Atunci omul nu pretinde dovezi despre existența lui Dumnezeu, căci nu simte nevoia s-o verifice, după cum nu simte nevoia să verifice propria sa existență. El caută numai să se instruiască despre existența Primului Existent, pentru a se instrui apoi asupra propriei sale existențe; tocmai prin aceasta va putea verifica — dacă simte cumva nevoia — existența lui Dumnezeu. Căci chiar înăuntrul existenței sale, în regiunea cea mai profundă a ființei sale, omul interceptează cuvântul Aceluia a cărui Existență este Esența însăși.

Cunoașterea lui Dumnezeu nu implică pur și simplu dovada exterioară, parțială, a existenței Sale, ci experiența interioară, personală, directă despre această existență. În Biblie, cunoașterea nu este rodul inteligenței, rezultatul erudiției; mai degrabă ea corespunde unei voințe de apropiere și de unire. Atunci când voința de a se cunoaște se transformă în act de cunoaștere, acest act se transformă, la rândul său, în voință capabilă să se concretizeze. *Iadoa*, „a cunoaște", semnifică, în limba biblică, a iubi, a alege, a atinge, a se uni.

„Adam o cunoaște pe Eva"[16] sau, în altă parte, „Dumnezeu cunoaște chinurile copiilor lui Israel"[17]. Două personalități se interesează una despre alta, se întâlnesc, se unesc și își concep propria lor lume. Întreaga lor ființă se află orientată spre un viitor comun.

Cunoașterea lui Dumnezeu, această cunoaștere de afinitate și de unire, este o cunoaștere totală. Dar ea trebuie să se desăvârșească neîncetat, deoarece ea rămâne mereu deschisă spre perfecțiune. „Setea"[18] nu se ostoiește, „pofta de mâncare" nu este satisfăcută.

Cunoaşterea naşte sentimentul răspunderii. Graţie cunoaşterii, inteligenţa se sensibilizează, sensibilitatea se intelectualizează.

Această cunoaştere a divinului, care este cunoaşterea supremă, zdruncină toate convingerile dinainte. Omul care înainte era atât de înfumurat, este acum conştient de zădărnicia motivelor sale de trufie. Îşi dă seama că nu ştie nimic, că nu este nimic, că nu are nimic. Savantul îşi dă seama că nu cunoaşte obiectul pe care îl studiază; omul de rând — că nu ştie ce este propriul său trup. Cunoaşterea lui Dumnezeu pune din nou în discuţie existenţa omului, această existenţă care îi părea odinioară neîndoielnică. El este pe marginea unei prăpăstii şi vede aici, într-o străfulgerare, esenţa unor lucruri pe care le ignorase cu desăvârşire. El se înspăimântă, căci această experienţă este primejdioasă, înainte de a deveni odihnitoare. „Teama de Dumnezeu este începutul cunoaşterii"[19]. *Bereşit*, „începutul" acestei experienţe este format din cuvintele *iare* şi *boşet*, adică „teamă" şi încurcătură". Acela care „se teme" de ceea ce vede, simte şi „ruşine" pentru ceea ce a fost înainte (LX).

Dar după prăbuşirea iluziilor, după sentimentul de neputinţă, urmează liniştirea: „Inima ta se va înfricoşa şi se va lărgi!"[20] Dumnezeu nu-l înspăimântă pe om; dimpotrivă: „Aceia care îşi pun nădejdea în Dumnezeu dobândesc forţe noi; ei capătă zborul iute al vulturilor..."[21]

Spre întâlnirea cu Dumnezeu

Pentru a îndemna pe om să caute cunoaşterea lui Dumnezeu, Tora formulează o poruncă: cunoaşte pe Dumnezeu. Dar pentru ca omul să simtă că este în stare să întreprindă un asemenea efort, este nevoie ca „să vină de sus" trezirea dorinţei lui de a face această sforţare. Prin urmare, iniţiativa este luată în ceruri: *va-ieda Elohim*.... „Domnul i-a cunoscut pe copiii lui Israel". El a simţit milă pentru starea lor nenorocită în Egipt; El le-a trimis pe Moise să le „spună că El este Cel Veşnic", că El se interesează de treburile omeneşti, „că El vrea să-i scape de necazurile din Egipt, că El îi înfiază ca popor, pentru ca ei să-L cunoască"[22].

În iubirea sa pentru om, Dumnezeu îl face să afle că El îl cunoaşte; de asemenea, că şi omul îl poate cunoaşte pe El. O voce din ceruri îi

şopteşte la ureche: Ridică-te! Într-adevăr, „nu există om care să nu aibă ora sa": ora în care el percepe această chemare.

Ce trebuie să facă omul atunci când Dumnezeu i se adresează? Cum poate ajunge dânsul la interlocutorul său? Până la urmă îl va întâlni „dacă îl caută din toată inima şi din tot sufletul"[23]. Dar există vreo cale pentru a ajunge la El, pentru a-L cunoaşte? Profetul o indică în felul următor: „Ridicaţi-vă ochii în sus şi priviţi: Cine a creat aceste lucruri? El face să meargă în şir oastea lor şi le cheamă pe toate pe nume: aşa de mare este puterea Lui şi tăria forţei lui că nimic nu poate să nu-l asculte"[24]. Acest verset al profetului, devenit — ca să spunem aşa — clasic, a fost anume folosit de raţionaliştii evrei din evul mediu, care vroiau să stabilească demonstraţia naturalistă, *a posteriori*, a existenţei lui Dumnezeu. Natura, creată şi ordonată, a trezit intuiţia lor despre un Dumnezeu creator şi ordonator. Ei socoteau că acest pasaj din Isaia traduce, în limba biblică, conceptul aristotelic al principiului lucrurilor sau primul motor al cosmosului. Raţionaliştii evrei au transformat şi lărgit această intuiţie în aceea a unui Dumnezeu personal, care îşi menţine şi cultivă opera Sa, care se interesează de creaturile Sale, îndeosebi de om. Cabala a utilizat şi dânsa acest verset, dar nu pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu, ci pentru a-i indica omului în ce fel poate să-L întâlnească, să-L trăiască. Ea nu deduce ideea de Dumnezeu din felul cum este natura; dimpotrivă, Cabala deduce ideea de natură din felul cum este Dumnezeu. Iată cum este interpretarea Zoharului: „Stă scris: «la început». Rabbi Elazar şi-a început una din prelegerile sale prin următoarea chemare: „Ridicaţi-vă în sus ochii şi ţineţi seama de cine a creat aceste lucruri. Ridicaţi-vă ochii într-acolo unde sunt îndreptate toate privirile. Acolo veţi afla că misteriosul Străvechi, obiect veşnic al căutărilor, «a creat aceste lucruri». «Şi cine este el?» *Mi*? Cine? Este Acela denumit «Veşnicia cerului»[25] în lumea de sus; căci totul este în puterea Sa. Este denumit *Mi* pentru că El este veşnic obiect de căutare pentru că El este într-o cale tainică şi pentru că El nu se dezvăluie?... Acest capăt de sus al cerului se numeşte *Mi*. Dar există şi un capăt de jos, numit *ma*? (ce?) Primul capăt, tainic, numit *Mi*, este veşnicul obiect de căutări. Atunci când omul a întreprins aceste cercetări, când s-a străduit să mediteze şi să urce din treaptă în treaptă până la ultima, el ajunge abia la *ma*? Ce-ai aflat? Ce-ai înţeles? Ce-ai căutat? Într-adevăr, totul a rămas la fel de tainic ca înainte".

„Adresându-se fiului său, Rabbi Şimeon vorbi în felul următor: «Elazar, fiul meu, continuă să explici acest verset, pentru ca să fie dezvăluită taina supremă pe care copiii acestei lumi n-o cunosc încă.» Întrucât Rabbi Elazar tăcea, Rabbi Şimeon zise: «Elazar, ce înseamnă cuvântul: *ele* („aceste" lucruri)?... Această taină nu mi-a fost revelată până în ziua în care mi-a apărut profetul Ilie, pe când mă aflam la ţărmul mării. El mi-a vorbit astfel: „Rabbi, ştii tu ce înseamnă cuvintele: *Mi bara ele*? Cine a creat aceste lucruri?" I-am răspuns: *ele* desemnează cerurile şi corpii cereşti; Scrierea Sfântă îi recomandă omului să contemple operele Celui Sfânt, binecuvântat-fie-El, aşa cum stă scris: „când privesc cerurile, opera degetelor Tale..." şi, ceva mai departe: „Doamne, Stăpân al nostru, cât de minunat este numele Tău pe tot pământul!"[26] Ilie mi-a răspuns: „Rabbi, acest cuvânt conţine o taină; el a fost rostit în faţa Celui Sfânt, binecuvântat-fie-El, iar înţelesul lui a fost dezvăluit în Şcoala cerească; iată-l: Când Taina tuturor Tainelor a vrut să se manifeste..., s-a înveşmântat într-un veşmânt scump şi strălucitor şi a creat *ele* („acele" lucruri) care s-au adăugat Numelui Său. *Ele* adăugat la *Mi* inversat (*Im*) a format *Elohim*"»"[27].

Interpretarea acestui important verset din Isaia, aşa cum ne-o prezintă Zoharul, corespunde concepţiei originale pe care ne-o înfăţişează Biblia despre Dumnezeu. Atunci când cartea Genezei relatează crearea lumii, ea insistă mai puţin asupra operei realizate de către Dumnezeu cât asupra poruncilor şi exigenţelor formulate de El în cursul îndeplinirii operei creatoare. Într-adevăr, povestirea Genezei nici nu menţionează procesul intrinsec al creaţiei, nu înfăţişează modul cum a fost ea realizată. De la început, ea ne pune în prezenţa Creatorului, care nu este o putere impersonală; povestirea ne îndeamnă să înnodăm relaţii cu El, relaţii pe care El le-a înnodat de acum cu părinţii noştri şi în care noi am fost implicaţi.

Această individualitate care este Dumnezeu are un nume, Elohim, care arată calitatea sa de Creator. În calitate de interpelator al omului, el va purta un al doilea nume, inefabil, pe care îl simbolizează Tetragrama IHVH (Iod, He, Vav, He). Acest Dumnezeu acţionează. El „a creat", *bara*, universul într-un moment determinat pe care El l-a fixat ca punct de plecare al timpului: *bereşit*[28]. Noi existăm acum în universul creat atunci. Ne aflăm în faţa aceluiaşi Dumnezeu şi suntem acum în relaţie cu El.

Evenimentul unic al creării „cerurilor şi pământului" este desemnat prin cuvântul *bara*, „El creă", un trecut simplu. El este urmat de două forme verbale a căror însemnătate este redusă şi a căror semnificaţie este secundară, ele fiind eclipsate de vigoarea tranşantă a cuvântului *bara*. („Pământul era pustiu şi gol.. şi spiritul lui Dumnezeu se mişca deasupra apelor"). Dumnezeu acţionează pentru a da formă creaţiei Sale, spre a asigura un scop operei Sale, pe care o acţiune subită a produs-o „la început". El „vorbeşte", El „consideră", El „deosebeşte", El „cheamă". În acest fel, Biblia ne face să parcurgem etapele succesive care, prin înlănţuirea lor, au permis acestui univers abia „început" să devină o operă completă, însă nu terminată. Dumnezeu a realizat această lucrare pentru ca ea „să se facă"[29]. Acţiunile divine pe care Biblia ni le relatează nu sunt exprimate printr-un trecut simplu, ci printr-un trecut orientat spre viitor: *va-iomer, va-iar, va-iavdel, va-iikra*... Dumnezeu a poruncit şi porunceşte şi acum; El va porunci totdeauna ca anumite lucruri să fie făcute, cu intenţia de a indica omului felul în care trebuie să le folosească[30].

Realitatea lui Dumnezeu

Zoharul nu-şi îndreaptă atenţia asupra realităţii naturii, ci asupra Realităţii lui Dumnezeu. „Ridicaţi-vă ochii în sus!" exclamă profetul lui Israel. „În care direcţie?" întreabă Rabbi Elazar. „Într-acolo unde sunt îndreptate toate privirile". Nu e vorba de un anumit loc, nici măcar de cer. Obiectivul este Dumnezeu. „Şi veţi vedea", nu ceva, *ma*; veţi vedea pe cineva, *Mi*, care nu poate fi descris. Singura modalitate de a-l desemna este printr-o consoană abia vocalizată pe care te grăbeşti să o faci să pătrundă cât mai adânc în tine[31].

Prin urmare, versetul lui Isaia nu dă de înţeles că cerurile îl vor face pe om să ştie cine a creat totul, că-l vor convinge despre existenţa lui Dumnezeu. Cerurile pot, cel mult „să-i povestească Slava"[32], dar nu sunt în stare să-L arate. Toate lucrurile vizibile pentru ochii trupului nostru, în pofida măreţiei lor, apar ca neînsemnate în raport cu Dumnezeu, care nu e vizibil decât pentru ochii spiritului. Ceea ce El a creat este, fără îndoială, minunat; dar El ar fi putut crea — poate că El a creat — lucruri mult mai impresionante. Mă interesează să ştiu că acel

„Cine" (a cărui existență nu este pusă la îndoială: o simt!) a creat aceste lucruri (*bara ele*) și le dirijează în prezent. „Ridicați-vă ochii" ne spune întâi profetul laconic, „și vedeți-l pe Acela care a creat aceste lucruri". El continuă însă cu insistență. „El face să meargă în șir oștirea lor, el le spune tuturor pe nume, așa de mare este puterea Lui și tăria forței lui că nimic nu poate să nu-l asculte"[33].

Mi este nu numai Autorul lucrurilor, pe care El le-a creat într-un moment definit al trecutului (*bara ele*: Isaia folosește, și el, trecutul simplu!), cât mai ales Conducătorul care le dirijează în prezent (în acel loc Isaia utilizează prezentul!); și dacă toate aceste lucruri i se supun, îl ascultă, de ce nu L-aș asculta eu, omul, căruia Dumnezeu i-a acordat harul să-L cunoască și să-L înțeleagă? Căci, ridicând ochii spre cer, am crezut că Dumnezeu mi-a vorbit din înălțimi; el a început un dialog cu mine. În timp ce-mi dădeam seama de prezența Sa, am resimțit cât de mic sunt, am fost deznădăjduit de starea mea. Dar luând cunoștință de poruncile cu care El mă cinstește și pe care El mă crede în stare să le aplic, eu mă simt încurajat față de propria mea mărime, văzând puterea pe care Creatorul mi-o atribuie. Iau în considerare diferitele posibilități pe care Dumnezeu mi le oferă ca să ies din starea mea, s-o depășesc, să ajung la El, să iau loc pe lângă El, să sper și să trăiesc în El. „Dar ce este omul, ca să Te gândești la el? Și fiul lui Adam, ca să-l bagi în seamă? L-ai făcut totuși aproape egal cu ființele divine; Tu l-ai încununat cu slavă și cinstire!"[34]

Acum, lumea nu mai are cea mai mare însemnătate în ochii mei. Ea nu are importanță decât pentru că Creatorul ei „mi-a dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Sale și Le-a pus pe toate sub picioarele mele"[35]. Trebuie să mă consacru slujbei Sale. Lumea nu mai este ceea ce mă minunează, ci Acela care a făcut-o! „Când privesc cerurile, opera degetelor Tale", exclam: „Doamne, Cel Veșnic, cât de minunat este Numele Tău pe tot pământul!"[36] Dacă admir aceste opere, o fac din cauza Celui ce le-a făurit, ele poartă amprenta „degetelor Sale".

Rabbi Șneur Zalman din Liady spunea că operele divine seamănă cu un mesaj pe care un fiu îl primește de la părintele său și prin care acesta își exprimă dragostea. Fiul citește și recitește mesajul, sărută chiar epistola părintească, se apleacă asupra ei, se pătrunde de vorbele și literele ei, căci îi aduce speranța că îl va putea întâlni curând pe părintele său și va putea atinge degetele care au scris mesajul. În felul

acesta îi place omului să citească „operele degetelor" divine: el speră să se apropie personal de Autorul lor. El admiră, iubește natura cu care Dumnezeu „se învește", prin care Dumnezeu se manifestă. În fapt, prin „găurile" acestui veșmânt, omul îl întrevede pe Acela care Îl poartă. *Ele*, natura, îl atrage pentru că îl apropie de Dumnezeu, de *Mi*. Omul aspiră spre Dumnezeu. Literele care alcătuiesc cuvintele *Elohim*, Dumnezeu, și *ha-teva*, natura, au aceeași valoare numerică: optzeci și șase. După vorba lui Rabbi Șneur Zalman, omul sesizează Natura care este deasupra naturii: el descoperă Esența naturii, interioritatea ei profundă, Realitatea primă și ultimă; el ajunge la *Im*, la *Mi*. Atunci omul se află în fața lui Dumnezeu: ei sunt separați de către *ele*. Stăpân al propriei sale naturi, eliberat din cătușele instinctului, omul înlătură ignoranța opacă la care îl reduce natura. El controlează exigențele trupului său, fără ca să-l disprețuiască totuși. Omul se recunoaște atunci liber, ca un *mi*, se vede în acest fel în oglinda Partenerului său, *Mi*[37].

Credință, interogații și supunere

Acest om care își închipuie că-l vede pe *Mi*, că-L cunoaște, Îl vede el, Îl cunoaște el cu adevărat? Căci Dumnezeu nu este vizibil! El este nematerial. El nu ocupă nici un loc definit în spațiu. Trebuie deci să conchidem că acest om a devenit victima unei „iluzii optice?" Este adevărat că anumite lucruri „fine", aproape nemateriale, scapă vederii noastre; dar ele nu scapă altuia dintre simțurile noastre. În legătură cu aceasta Rabbi Șneur Zalman citează pe *ruah*, aerul; Zoharul menționează pe *reah*, „mirosul"... Alte lucruri scapă atât simțurilor noastre cât și judecății noastre. Așa sunt — dacă reluăm exemplele lui Rabbi Șneur Zalman — memoria și imaginația. Totuși suntem convinși că ele există. Și alte lucruri — pe care obișnuim să le denumim ca „metafizice" — depășesc limitele vieții noastre, dar ne preocupă adesea, ne frământă chiar câteodată: ele trezesc în noi o „nevoie ireductibilă" să le cunoaștem, după cum zicea Emmanuel Kant.

Deci reale nu sunt numai lucrurile „fizice" și obiective, pentru că sunt vizibile și mai ușor de cunoscut la prima vedere. Căci există, dincolo de această lume, o Realitate unică, ce depășește aceste diferite

realități, expuse în fiece clipă vederii noastre și pe care încercăm să le clasificăm.

Această Realitate este vizibilă și cognoscibilă, dar nu pentru ochii trupului sau ai inteligenței. Realitatea pe care vrem s-o sesizăm este deosebită radical de realitățile pe care le percepem prin simțurile noastre. Ea este una, și totodată, unică. Pentru a o percepe, trebuie să ne concentrăm, să ne pregătim în vederea unui eveniment excepțional. Trebuie să devenim alții decât suntem, să ne distingem de noi înșine, fără a ne separa definitiv de mediul înconjurător obișnuit pentru noi. Noi răspundem, printr-o mișcare liberă și voluntară de înălțare, la chemarea venită de sus: „Ridicați-vă ochii spre înalturi! *Seu marom einehem!* Îndepărtați-vă pentru o clipă de voi înșivă și priviți spre înalturi; *marom*." În fapt, ceea ce este înalt se deosebește de tot restul: *marom*. Voi nu vă ridicați ochii să priviți cerul după pilda filozofului din Königsberg, spre a deduce din aceasta existența lui Dumnezeu. Voi vă ridicați privirile spre înalturi și priviți mereu mai sus până când este depășită chiar rațiunea voastră. *Marom* este ceea ce „se deosebește" de voi, ceea ce este mai „înalt" decât voi, ceea ce este Altul decât voi înșivă. Voi Îl descoperiți în felul în care o face un om care abia s-a născut, care percepe o lume și o Tora despre care n-a avut nici o cunoștință și care îl luminează dintr-o dată. Și, uimiți cu totul, I vă adresați, Îl întrebați și exclamați: *Ve-ata marom le-olam ha-Șem*, „Dar Tu, Cel Veșnic, Tu ești în înalturi (*marom*) pe vecie"[38].

Omul este atât de sigur că-L vede, că-L sesizează, încât se întreabă cum de nu L-a văzut, nu L-a sesizat până acum. Dar își mai dă seama și de faptul că acest *Marom*, care se deosebește de dânsul prin înălțimea Sa, care este Altul decât dânsul, se află, în realitate, în el; este ceea ce e mai bun din el. Ceea ce este cel mai înalt în afara omului este și ceea ce este fixat mai adânc într-însul.

Acela care se află dincolo de lucruri, de spațiu și de timp, pătrunde totuși creația pentru a o înviora, dar și cu intenția de a Se realiza El Însuși grație raporturilor Sale cu creația. Omul constată că Dumnezeu nu este în chip necesar și exclusiv în cer. Chiar dacă El a fost acolo, omul izbutește să-L atragă spre el, în el, pentru ca El să fie cu dânsul. „Pe cine am eu în cer? Nu-mi găsesc plăcerea decât cu Tine pe pământ!"[39]

Adresându-se acestui Tu pe care l-a descoperit, acestui Marom înalt și profund, acestui Altul pe care l-a sesizat în afara sa și a cărui oglindire o poartă în sine, omul Cabalei — contrariu omului brahmanic — știe că eul său nu este identic cu Tu. Dimpotrivă, pentru a intra în raport cu Tu, omul care contemplează natura din afara, dar și din interiorul său, o reduce la adevăratele ei proporții; el „reduce" de asemenea și persoana sa, pentru a-L aprecia pe Acela care este la originea întregii realități pământene. Tot ce îl înconjoară nu mai are realitate față de Realitatea autentică. Aceste realități minore nu există decât în măsura în care el își dă seama de Realitatea care le-a făcut și le menține.

Un *țadik* al hasidismului spune: „În orice loc spre care se îndreaptă evreul, Dumnezeu este cu dânsul: nu mai există nici ceruri, nici pământul; există numai Dumnezeu și Tora." *Ata horeita la-da'at ki ha-Șem hu ha-Elohim, ein od mi-lvado.* Habad interpretează versetul din Deuteronom[40]: „Numai tu ai fost martor la aceste lucruri, ca să cunoști că numai Cel Veșnic este Dumnezeu și că nu este alt Dumnezeu afară de El. Te-a făcut să auzi din cer vocea lui ca să te învețe; și pe pământ, El te-a făcut să vezi focul Lui cel mare și ai auzit cuvintele Lui din mijlocul focului". Habad interpretează acest verset în sensul următor: „Tu (Dumnezeu) Te-ai revelat pentru ca să se știe că Cel Veșnic este Dumnezeu, că nu există altul în afară de El". Cu alte cuvinte, „lumea nu are realitate: natura există doar pentru că Dumnezeu a chemat-o din neant la viață". Nu există altă Realitate, alt Adevăr, decât Dumnezeu.

Prin urmare, omul constată că realitățile cu care este obișnuit și mai ales cu care este legat nu merită, în sine, atașamentul său necondiționat. Aceste realități pe care le socotise obiective și adevărate — poate singurele obiective și adevărate — nu sunt deloc așa ceva; ele nu sunt decât veșmântul pitoresc, colorat, al unei alte Realități. Atunci omul trebuie să pună, fără încetare, la îndoială, toate cunoștințele pe care le-a dobândit despre lucruri. Acestea nu sunt reale decât în măsura în care este recunoscută originea lor în Realitatea primă și ultimă. Cunoștințele parțiale ale omului despre lucruri nu sunt valabile decât în măsura în care el le regăsește în cunoașterea adevărată și totală, pe care o deține de la Acela cu care a intrat în legătură.

Atunci când se situează deasupra realităților obișnuite, „naturale", omul sesizează Realitatea supremă: într-însa aceste realități obișnuite

îşi dobândesc raţiunea de a fi. Firește, omul percepe Realitatea autentică cu privirea sa interioară. O scrutează „cu o vedere care este deasupra vederii"; omul o vede „cu sufletul care se află înăuntrul sufletului său". O vede întâi cu un ochi „care tremură", apoi cu un ochi fascinat. O vede cu ochiul „credinţei", adică al *emuna*. El „vede", el „se teme" şi el „crede" (*riia*, „vederea", e alcătuită din aceleaşi litere ca şi *iira*, „teamă"). Vederea şi teama îl conduc pe om la credinţă. Iar *emuna*, „credinţa" are aceeaşi rădăcină ca şi *emet*, „adevărul". Credinţa autentică se confundă cu adevărul.

„Astfel Israel a văzut (*va-iar*) marea putere pe care Cel Veşnic a desfăşurat-o contra Egiptenilor; şi poporul s-a temut (*va-iru*) şi ei au crezut (*va-ieaminu*) în Cel Veşnic"[41]. Copiii lui Israel, eliberaţi din robia egipteană, care „înaintau pe uscat în mijlocul mării", au văzut că natura este subordonată Realităţii supreme, că ea a devenit nulă în faţa lui Dumnezeu, care a creat-o şi dispunea de dânsa. Ei s-au înfricoşat şi au fost astfel conduşi spre credinţă. Vederea naşte teama care conduce la credinţă. Dar vederea singură nu este suficientă: ea nu devine adevărată decât atunci când ajunge la credinţă. Aceasta dă vederii pecetea realităţii. Ceea ce este vizibil nu este în mod obligatoriu real; ceea ce este real nu este în mod obligatoriu vizibil. Viziunea care nu conduce la *emuna* nu se referă la un obiect real; adesea este o iluzie. Când viziunea se referă la un obiect real şi omul divinizează acest obiect, el cade în cursa idolatriei.

Credinţa nu este încrederea într-un lucru oarecare, ci în Acela care dă lucrurilor realitatea lor. Graţie credinţei, ceea ce este văzut devine trăit în Acela care a făcut toate. Atunci dovezile nu mai au nici un rost; ceea ce este simţit nu cere să fie demonstrat. Biblia nu se mulţumeşte să evidenţieze fenomenul extraordinar pe care israeliţii l-au văzut; nu numai că au văzut, dar ei s-au şi temut şi au crezut în Dumnezeu. Ajunşi la credinţă, ei n-au mai acordat importanţă la ceea ce au văzut şi la ceea ce s-a petrecut cu dânşii.

Emuna dă „fermitatea". Aceia care cred ştiu că „credinţa este mai importantă decât vederea", că „ea depăşeşte vederea". Căci credinţa se aplică la ceea ce ochii nu văd (LXI). Însă, după Rabbi Nahman din Braţlav, credinţa devine „atât de limpede încât ai impresia că vezi cu proprii tăi ochi" obiectul credinţei.

Omul credinţei care a depăşit stadiul în care se vede Realitatea supremă (om denumit *ma'amin*) ajunge la contactul direct, personal, cu Dumnezeu! Ceea ce i se dezvăluie este mai mult decât o simplă revelaţie; ceea ce vede este mai mult decât Puterea lui Elohim: este Voinţa Sa, Înţelepciunea Sa. Misterul lui Dumnezeu se dezvăluie sufletului său, Misterul Celui care este denumit HaVaIa (şi pe care îl simbolizează Tetragrama, Numele divin din patru litere).

Această revelare a lui Dumnezeu înfloreşte în credinţa omului. Dacă Dumnezeu s-ar arăta în întregime, în totalitate, a crede în El n-ar mai fi un merit. Căci credinţa este un „merit" al omului. Cu toate că ea este „esenţa esenţei sufletului său", omul are datoria s-o descopere. Biblia apreciază preţul ei, exprimându-se cu următorii termeni în privinţa lui Abraham, primul *ma'amin*, primul mare „credincios": „Şi el a avut credinţă în Cel Veşnic, iar Cel Veşnic i-a socotit aceasta ca un merit"[42].

Credinciosul, *ma'amin*, concepe şi trăieşte misterul lui Dumnezeu prin credinţa în acest mister. „El îl gustă şi îl vede"[43]. Pentru dânsul, gustul se identifică cu vederea. Credinţa este o manifestare autentică a sufletului omenesc, care este mister; ea îl conduce pe om spre Sufletul lumii, spre Misterul Fiinţării, al Vieţii: ea îl conduce spre Misterul lui Dumnezeu. *Ma'amin* se simte atât de atras spre Dumnezeu şi apoi legat de El prin legături de iubire încât ar fi în stare, dacă este nevoie, să-I ofere sufletul, să I se jertfească pentru a nu se opune dorinţelor Sale şi a nu-I încălca poruncile[44].

Tocmai pentru că credinciosul este legat de misterul divin, actul său de *mesirut nefeş*, de „sacrificiu" (literal: transmitere a sufletului), actul său de *kiduş ha-Şem*, de „sfinţire a Numelui" lui Dumnezeu, depăşeşte sfera imediată a priceperii, cu toate că el se justifică prin raţiune şi prin morală. Se poate întâmpla ca un *poşea Israel*, un „păcătos israelit", îndepărtat de practica evreiască, să se simtă îndemnat în chip neaşteptat şi inexplicabil spre un act de *mesirut nefeş*, printr-o mişcare imprevizibilă. Sufletul său a ajuns la mister: de atunci omul se schimbă cu totul[45].

Fiinţa care a contemplat Realitatea graţie privirii credinţei pune la îndoială chiar existenţa realităţilor pe care le-a cunoscut. Într-adevăr, el nu le luase în seamă decât la o ochire rapidă; ele nu sunt decât o apariţie deşartă în raport cu obiectul pe care l-au sesizat ochii nemateriali, ochii

interiori. Toate aceste realităţi nu formează decât un drum menit să conducă spre Realitatea absolută. Acele realităţi nu-l schimbă pe om, în timp ce Realitatea absolută este mereu izbitoare prin noutatea sa; ea apare mereu altfel privirilor omului şi totodată îl face altfel pe acela care o priveşte, operează într-însul o metamorfoză continuă: „Abia acum te văd ochii mei“[46].

Adevărul pe care omul credea că îl deţine nu corespunde esenţei lucrurilor. În cel mai bun caz, era un adevăr ştiinţific, care se putea uni cu alte adevăruri, fără a cuprinde totuşi întreaga realitate. Nu era decât un adevăr parţial, care nu permitea o viziune unitară a lumii.

Adevărul ştiinţific, produs de spiritul de analiză şi decurgând din cercetări experimentale, este doar provizoriu şi relativ. El se impune graţie argumentelor pe care se sprijină şi a clarităţii cu care este prezentat. Totuşi, deşi universal admis, acest adevăr este zdruncinat în cele in urmă. Nici un adevăr ştiinţific n-a fost ferit de atacuri şi n-a scăpat în totalitate revizuirilor. Nici unul n-a rezistat cu totul verificărilor analitice şi experimentale la care a fost supus.

După vorba lui Goethe, „adevărul şi eroarea provin din acelaşi izvor“. Atunci când se înlătură eroarea, aceasta nu înseamnă că se degajează adevărul, căci adevărul este viciat de la origine. El nu şi-ar putea fi suficient sieşi, izolat de Adevărul absolut, care nu fusese cercetat.

Orice adevăr personal, istoric, creat în timp, este anulat de către timp, chiar dacă el este de ordin fizic şi este sprijinit de dovezi experimentale; cu atât mai mult, atunci când el aparţine domeniului teoretic al ştiinţelor exacte. Ştiinţele teoretice au fundamente mai puţin obiective decât ştiinţele naturale şi se exprimă printr-un limbaj convenţional; nici o relaţie veritabilă nu există între semn şi obiectul semnificat. Curios este faptul că se acordă un credit mai mare simbolurilor decât dovezilor aduse de ştiinţele naturale, care, de altfel, tind şi ele din ce în ce mai mult spre abstracţie.

Ce să mai spunem despre ştiinţele umane, în care elemente infime, psihologice, morale, istorice, nu permit nici o certitudine logică sau experimentală? Şi ce să mai spunem despre metafizică, care are ca obiect o lume invizibilă, supra-raţională, ale cărei adevăruri scapă formulelor zise ştiinţifice şi nu pot fi exprimate prin definiţii „clare?“ Peste tot nu se ajunge decât la adevăruri personale şi relative.

Gândirea ştiinţifică — şi încă şi mai mult gândirea filozofică, ale cărei fluctuaţii sunt şi mai sensibile — rămâne marcată de îndoială. Originea şi natura lor pretind o perfectă repunere în discuţie. Punctul lor de plecare este îndoiala iar concluziile lor sunt puţin sigure, în pofida fermităţii lor aparente. Aceste concluzii vor fi adeseori înlocuite prin altele, care şi ele, la rândul lor, vor fi părăsite.

Axiomele, aceste adevăruri prime, aceste principii elementare ale cunoaşterii, se bucură de privilegiul stabilităţii. Dar se cuvine să subliniem că ele se bazează mai puţin pe demonstraţii cât pe gânduri intuitive care se impun inteligenţei, datorită caracterului lor logic, supramental. Aici este vorba de adevăruri mai mult existenţiale, evidente prin ele însile, decât de adevăruri demonstrabile.

Gândirea ştiinţifică şi gândirea Cabalei

Concluziile la care omul de ştiinţă ajunge prin cercetările sale raţionale, dublate de investigaţii experimentale, şi pe care le formulează cu grijă şi cu precizie, nici măcar nu înfăţişează în întregime realitatea vizibilă: savanţii contemporani încep să fie conştienţi de această situaţie. De fapt, ei presupun că, alături de câmpul lor de observaţie „obiectivă“, se află un câmp şi mai vast care scapă vederii şi investigaţiei lor. Materiei insuficiente şi inexplicabile prin ea însăşi, trebuie să-i corespundă o anti-materie: opoziţia dintre aceste două substanţe ar face să fie comprehensibilă prezenţa materiei.

Lumea pe care o examinăm nu poate fi concepută de către raţiunea noastră, în funcţie de cunoştinţele de care dispunem. Nu suntem în stare să formulăm adevărate teorii în privinţa ei. Lumea se sustrage înţelegerii noastre dacă ignorăm „acel ceva din natura spiritului care trebuie să fie implicat în esenţa lucrurilor“ — după cum s-a exprimat Julian Huxley în cartea sa „Omul şi realitatea“. Într-adevăr, cu ajutorul acestui „ceva“ am putea ajunge să integrăm „această parte din viaţă care ne este accesibilă“ la complexul de viaţă, vast şi îndepărtat, care scapă simţurilor şi pe care îl presupunem: este dorinţa pe care şi-o exprimă unul din marii oameni de ştiinţă din vremea noastră, Adolf Portmann, în lucrarea sa „Chestiuni biologice“.

Viața lumii materiale, care depinde și ea de lumile nemateriale, nu se lasă închisă în formule. Omul, care reprezintă culmea lumii, care este observatorul ei perspicace și cercetătorul ei curajos, este incapabil să se definească pe sine: nu-și cunoaște originea, nici scopul. La fel ca întreaga lume, el nu se reduce la o formulă. După Jean Rostand, omul este ceea ce nu poate fi calificat.

Formula care l-ar putea exprima pe om, în totalitatea sa, este de neconceput. Preceptul socratic „Cunoaște-te pe tine însuți" păcătuiește prin faptul că se limitează la domeniile psihologic și moral (domenii care, de altfel, se sustrag și ele de la explorarea în profunzime). Din acest motiv, metoda lui Socrate nu permite o percepere a Realității ultime, deși Socrate pretinde că accede la ea — dacă dăm crezare lui Platon.

După afirmațiile unor biologi eminenți, cum sunt Julian Huxley și Adolf Portmann, nu numai omul este „necalificabil", atunci când recunoaște că este mai mult decât un simplu corp, fără a-și neglija totuși existența corporală: afirmația este valabilă pentru orice ființă organică. Într-adevăr, acești savanți își dau seama că, pe măsură ce o mică parte a ființei li se dezvăluie, o regiune mult mai importantă se sustrage observației lor.

Portmann remarcă: „Mărimea misterului" depășește domeniul a ceea ce poate fi cunoscut, face incalificabil ceea ce, altfel, ar putea fi calificat. Astfel, după ordinea pe care o sugerează acest naturalist, incalificabilul se situează deasupra a ceea ce este calificat, acesta fiind dependent de incalificabil.

În raport cu această lume a incalificabilului, noi ne aflăm în situația în care se găsea Moise la hotarele Canaanului: „Tu nu vei vedea țara (Canaanului) decât de la distanță și nu vei intra într-însa"[47]. Însă cu deosebirea că Moise a văzut țara din față, *mi-neghed*: el a cercetat-o cu privirea și a crezut în Cel care i-o arăta. Oamenii timpului nostru întorc spatele lumii nepenetrabilului și nu au avantajul să fie situați în fața acestei lumi; ei ghicesc că „mărimea este mister", dar nu trăiesc încă misterul Celui care a conceput această mărime, care se ascunde în ea și care formează „Punctul interior" al oricărui lucru: Dumnezeu.

Materia, expresia ultimă a lumii vădite, sensibile, se sustrage și mai mult cunoașterii savantului atunci când este considerată în structura ei intimă — după cum admit oameni de știință iluștri: Erwin

Schroedinger, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Max Born, Louis de Broglie. Acești fizicieni nucleari relevă că știința nu este decât o știință exterioară a lucrurilor: ea nu explică fenomenul care se petrece în interiorul atomului. De aceea ei se preocupă de studiul nucleului central al materiei (de ceea ce Cabala ar denumi *pnimiut*, „interioritatea" oricărui lucru!): ei se străduiesc să edifice o teorie cuantică a cosmosului. În acest sens, ei au transformat de acum mecanica lui Newton într-o mecanică a cuantelor sau mecanică ondulatorie.

Cunoștințele relative, limitate, superficiale, pe care le avem despre noi înșine și despre lumea sensibilă, au cel puțin avantajul că ne oferă o reprezentare ordonată a lumii, care permite să se întrevadă o finalitate mai desăvârșită dincolo de hotarele universului nostru. Această ordine mai apropiată de perfecțiune ar putea fi imaginată ca o formă fără forme, o formă care se confundă cu esența, „a cărei Frumusețe n-a văzut-o nici un ochi"[48], în așa fel încât noi nu suntem în stare să ne-o reprezentăm.

Această finalitate nu este însă pentru savant decât o deducție logică ce se impune spiritului său investigator, și nu o „concluzie" trăită, care angajează toată ființa sa „în așteptarea lui Dumnezeu" și care implică „teama de Cel Veșnic și respectarea poruncilor Sale; căci aceasta este datoria oricărui om!"[49]

Dumnezeul filozofiei și Dumnezeul Cabalei

Omul care aspiră să-L cunoască pe Dumnezeu și opera Sa nu pornește de la îndoială, nu trece prin ipoteză și nu ajunge la o formulă concluzivă. El nu interoghează lucrurile, situându-se la distanță de ele; el i se adresează lui Dumnezeu apropiindu-se de El. Dumnezeu i-a vorbit: omul Îi răspunde. El își amintește că și dânsul a pornit în căutarea acestui Altul care, prin Cuvântul Său, i-a dat conștiința de sine. Cercetarea sa nu s-ar putea justifica altfel decât prin certitudinea perfectă că acest Altul există. Omul care nu se îndoiește de chemarea al cărei obiect a fost, nu se mai îndoiește de propria sa existență. Numai că el știe că existența sa depinde de aceea a unui Altul; el dorește să cunoască din ce în ce mai mult pe Cel care este Altul, pentru a-I sesiza semnificația adevărată.

După cum n-a fost în stare să-și acorde viața, tot astfel omul nu se poate examina în profunzime. Părinții nu-i pot oferi explicația originii sale, ei înșiși fiind născuți din alți părinți. Omul știe că el nu poate veni numai de la dânșii, că părinții săi s-au „asociat" cu un Altul, a cărui voință ei au executat-o. Numai acest Altul este în măsură să-i facă cunoscut sensul venirii sale aici, pe pământ[50].

Acest „om este sigur că Dumnezeu este, tocmai prin decizia care face ca el (omul) să existe", zice Karl Jaspers[51], tocmai prin decizia care îl face conștient de existența sa; și — am adăuga noi — tocmai prin decizia care îi permite să se adreseze Aceluia care îi indică valoarea propriei sale existențe. Acest om există; simte că există și că Dumnezeu există. El nu simte nevoia să se informeze despre Cauza existenței sale; după cum nu caută proba „cosmologică" a existenței unei Cauze primare. El dorește pur și simplu să-L cunoască pe Acela care i-a prescris scopul vieții sale.

Atunci când omul vrea să se informeze despre intențiile Creatorului său, el n-o face pentru a-și satisface o curiozitate lipsită de rost, ci pentru că aspiră să execute voința lui Dumnezeu: el cere să afle „căile" Sale, pentru a fi în stare să le urmeze. Nu atât o ambiție de a ști cât o aspirație către Dumnezeu este ceea ce îl face să dorească prezența Sa[52].

Desigur, omul Cabalei se întreabă despre scopurile existenței sale, dar nu în sensul filozofic teleologic. Spre deosebire de Socrate, omul Cabalei nu se preocupă să deducă, pornind de la finalitatea observată în natură, existența unui Dumnezeu arhitect care a construit universul cu înțelepciune. El s-ar putea chiar lipsi de raționamente, căci el deține o certitudine nezdruncinată: nu i se pare necesar să demonstreze existența Celui care îl face să existe. El nu folosește nici proba ontologică a existenței lui Dumnezeu, care face apel la ideea unei substanțe infinite, a unei ființe perfecte, a cărei cauză n-ar putea fi dânsul, ființă finită, imperfectă: propria sa conștiință morală se unește cu un principiu moral exterior lui... Această substanță infinită, această ființă perfectă, această conștiință originală trebuie să existe: existența este impusă chiar de perfecțiunea sa.

Omul Cabalei este scutit de eforturile gândirii speculative la care s-au dedat Augustin, Anselm, Nicolas de Cusa sau Descartes; el nu vede deloc utilitatea lor. De fapt, proba ontologică a existenței lui Dumnezeu se reduce la o ipoteză în care Dumnezeu este socotit ca existând. Proba cosmologică a existenței lui Dumnezeu se bazează și ea pe o ipoteză:

aceea a transformărilor universale, în care totul are o cauză. Dar concluziile pur teoretice nu modifică însăși ipoteza și, firește, nu angajează persoana care a ajuns la aceste concluzii.

Cum pot fi apreciate aceste dovezi ale existenței lui Dumnezeu, care atestă doar înclinarea pe care o are omul de a emite ipoteze? Oare existența lui Dumnezeu ar fi compromisă în clipa în care omul n-ar mai vrea să emită o ipoteză care să dovedească existența lui Dumnezeu? Newton consideră ca o necesitate de ordin logic să se presupună existența lui Dumnezeu. Laplace nu se mai simte obligat să facă o asemenea presupunere, deși el se bazează pe aceeași logică. Ideile și cauzele enunțate în aceste ipoteze, oricum ar fi ele, nu reprezintă o realitate personală pentru cei care le emit. În toate aceste ipoteze Dumnezeu nu i se înfățișează omului ca un Eu care se interesează de om, care îi arată binefacerile pe care El i le împarte. În aceste ipoteze Dumnezeu nu „observă" activitatea omului, nu-l „supraveghează". El este o noțiune abstractă, un concept metafizic pe care omul îl numește uneori divinitate. Omul elogiază în aceste cazuri perfecțiunea lui Dumnezeu, dar rămâne insensibil, nu-l interesează voința acestei Ființe supreme care își este suficientă sieși, care trăiește în Sine[53].

Este un dumnezeu-rațiune care rămâne în afara acestei lumi și n-are relații personale cu omul; aceasta de la Aristotel până la Kant și Hegel (deși aceștia doi din urmă îl fac să intervină în morală și istorie). Este și un dumnezeu-adevăr care este „la originea oricărui adevăr", care este și garantul oricărui adevăr geometric, cum socotește un Descartes, dar pe care nu-l interesează să știe dacă omul se atașează sau nu de adevărul său.

Căci acest dumnezeu nu este cel al religiei omului. Kant socotește că procedează în chip arbitrar aceia care confundă ideea de Dumnezeu cu religia în calitate de disciplină și de practică; ei ar urmări să răspundă nevoii lor de a se Lega de o Ființă cu totul perfectă, protectoare, ghid și judecător al omului. Dumnezeu, la care se referă filozofii, este impersonal. El nu este o valoare, în sensul religios al termenului; omul care recunoaște că-i este superior nu aspiră totuși spre dânsul. Acest om este conștient de calitatea morală absolută a acestui dumnezeu, dar nu caută să-l imite. De altfel nici n-ar putea să aspire spre Dumnezeu, nici să-I imite comportarea, deoarece nu primește din partea lui Dumnezeu nimic care să-l privească personal. Acest dumnezeu nu este Dumnezeul

lui Abraham care, atotputernic fiind, binevoiește să stabilească un legământ cu omul și să-i ceară acestuia „să meargă în fața Sa, și să fie integru". El nu este Dumnezeul copiilor lui Israel, care binevoiește să-și pună locuință în mijlocul lor și care pretinde de la ei să fie sfinți pentru că el este sfânt...[54]

Acest dumnezeu al filozofilor nu i se revelează omului. Și „fără revelație, Dumnezeu nu are realitate pentru om", observă pe bună dreptate Karl Jaspers, care admite totuși că „mulți oameni sunt siguri de existența lui Dumnezeu, fără garanția revelației". Un dumnezeu existent, dar care nu trimite omului un mesaj existențial nu este o realitate pentru om, chiar dacă el este, pentru panteiști, întreaga realitate și chiar dacă este, pentru cei mai „intelectualiști" dintre panteiști (Plotin, Spinoza), un suflet inteligent, o gândire ordonatoare care se însuflețește în propria sa realitate.

Dacă este transcendent, dumnezeul-rațiune nu-și croiește o cale spre a comunica ceva omului; dacă este imanent, dumnezeu-natură n-are la dispoziție loc pentru o asemenea comunicare.

Atunci omul este singur și neputincios, în pofida inteligenței de care beneficiază și despre care știe să a primit-o de la dumnezeul-rațiune. Nici dumnezeul-natură nu-i permite să-și obțină mântuirea, căci dacă omul încearcă să se separe trecător de dumnezeul său care îl înglobează, pentru ca să se piardă mai bine în el, dacă îl invocă pe acest dumnezeu în iubirea sa intelectuală, acesta nu-i răspunde: dumnezeul lui Spinoza sau al lui Platon acceptă să fie iubit de către oameni, dar nu le răspunde prin dragoste. *Amor dei intellectualis* al lui Spinoza este doar o stare a omului care iubește; divinitatea rămâne nepăsătoare.

Nici dumnezeul-rațiune, nici dumnezeul-natură nu dăruiesc oamenilor ceea ce le oferă Dumnezeul religiei. Grație religiei, omul este partenerul căutat de Dumnezeu. Rolul omului este important nu atât prin ceea ce primește de la Dumnezeu, cât prin ceea ce Îi datorează. Dumnezeu îl face pe om răspunzător de administrarea lumii, gestiune de care nu se poate achita în mod demn decât dacă trăiește în chip convenabil.

Dumnezeul-rațiune poate fi situat în centrul deismului metafizic (ca în Europa secolului al XVIII-lea); la fel, Dumnezeul-natură poate fi așezat în centrul unui sistem panteist, care adesea nici nu-l mai

consideră ca Dumnezeu (exemplu, hinduismul). Dar nici dumnezeul-rațiune, nici dumnezeul-natură nu este Dumnezeul religiei.

Omul modern recunoaște nevoia unui Dumnezeu personal, dar știe că dovezile despre existența lui Dumnezeu nu-i conferă o realitate individuală. Și atunci își face un dumnezeu din propria persoană, divinizând, pe rând: rațiunea — împreună cu Hegel; sentimentul — cu Schleiermacher; materia — cu Marx; imaginația — cu Feuerbach. Decepționat de toate, se zeifică pe sine, în totul, deși știe că e absurd.

După ce a constatat că aceste soluții nu sunt în stare să-i lecuiască singurătatea și să-i mascheze insuficiența, după ce a suportat consecințele raționalismului excesiv, ale iraționalismului orb, ale sentimentalismului cețos, ale materialismului brutal și ale rasismului sângeros, după ce a încercat să devină un supra-om nietzschean și după ce s-a înjosit până la a fi un sub-om darwinian —, ajuns în această „situație limită", omul modern trebuie să se întoarcă spre „Cel Veșnic, Dumnezeul său".

Doar în „profunzimile prăpastiei"[55] omul își dă seama că este în stare „să-L cheme", să-L vadă pe Dumnezeul său, așa cum spun hasidimii: «Abia după ce a căzut, omul se ridică mai bine!»" Spre a afla că-L poate chema și poate primi de la Dumnezeu mesajul de existență personală, omul trebuie să treacă printr-o criză religioasă, să treacă de la teamă la credință.

Experiența lui Dumnezeu: voința de a intra în contact cu El

Omul Cabalei percepe și dânsul insuficiența dovezilor filozofice despre existența lui Dumnezeu, dar aceasta nu-l descurajează. El caută să le coroboreze, căci ar putea sluji la întărirea credinței sale în Dumnezeu, credință de nezdruncinat și care există încă dinainte și care nu poate fi influențată de argumentările logice. Credința lui este reală și temeinică, nu din cauza unui raționament confirmat prin date senzoriale, ci fiindcă se întemeiază pe o cunoaștere trăită, pe experiența totală a ființei sale, care poate distinge semnele revelatoare divine.

Întrucât Dumnezeu se adresează omului și i se revelează, credința se impune de la sine. Rațiunea nu-i adaugă nimic, ea poate doar să

lumineze căile care conduc spre Dumnezeu, să facă mai bine cunoscută voința Sa. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este însă o știință teoretică, cu utilitate practică, ea este o voință neobosită de a se apropia, a intra în contact și a se atașa de Dumnezeu. Așadar, dovezile metafizice nu prezintă mare interes. Căci ne-ar interesa oare să cunoaștem pe cineva a cărui existență este pusă sub semnul întrebării? Un rabin din școala mișcării Habad s-a întrebat odată: dacă demonstrez unui fiu că tatăl său există și că este efectiv tatăl său, se va simți el mai atașat de acesta?

Omul Cabalei îl cunoaște pe Dumnezeu prin iubire pentru El, sentiment care răspunde iubirii lui Dumnezeu pentru om. De altfel, poate fi cunoscut Dumnezeu altfel decât prin iubire? Poți „dovedi" existența Sa, precum a unui obiect pe care îl apuci? Noi putem demonstra existența unor lucruri asemenea nouă, dar Dumnezeu nu este un „obiect de cunoaștere", El nu e demonstrabil. „Eforturile gândirii speculative de a demonstra existența lui dumnezeu înseamnă a-L înjosi". Iehuda ha-Levi[56] observă că „ar însemna un deficit al divinității Sale dacă am putea sesiza adevărul său". Dar a dovedi existența lui Dumnezeu înseamnă și a dăuna concepției pe care omul trebuie să și-o facă despre El: „Un Dumnezeu dovedit nu este Dumnezeu: el ar fi ca un lucru în lume", afirmă Karl Jaspers.

Niciodată nu va exista o dovadă perfectă a existenței lui Dumnezeu. Inteligența omenească poate determina cauza primară a tot ce există? Dacă nu, de ce să-i mascăm incapacitatea? De ce să ascundem limitele capacității noastre imaginative, declarând ca arbitrară stabilirea acestei cauze primare absolute? Dumnezeu este nu numai deasupra oricărui plafon al imaginației și al intelectului, dar și deasupra a ceea ce se denumește spirit, pe care nu știm să-l definim și pe care îl numim așa în opoziție cu materia.

Eroarea cea mai manifestă este aceea de a porni de la dovada existenței lui Dumnezeu pentru a încerca să pricepem deitatea. Dacă aceasta ar fi cu putință, Dumnezeu n-ar mai fi dincolo de orice dovadă și de orice înțelegere; rațiunea ar fi în stare să-L sesizeze. Desigur, anumite dovezi „confirmă" existența lui Dumnezeu. Dar trăsăturile vizibile ale divinității sunt puțin numeroase și puțin importante față de cele profunde, care nu pot fi dovedite și nu pot fi înțelese.

Și înțelepții lui Israel au utilizat dovezile filozofice ale existenței lui Dumnezeu: dovezile cosmologice, ontologice și celelalte. Ei le-au folosit mai ales față de ne-evreii care le cereau „lucruri clare despre Dumnezeu", probe precise, evidente, palpabile, despre existența Sa. Înțelepții lui Israel au arătat că fiecare lucrare trebuie să aibă un autor. „Veșmântul pe care îl porți nu este făcut de un țesător? Casa în care locuiești nu este făcută de un arhitect?... După cum orice lucru vorbește despre autorul său, lumea vorbește despre Dumnezeu care a creat-o!" Proba cosmologică este completată prin proba teleologică, a finalității, a ordinii pe care Autorul o urmărește prin opera Sa. „După cum o cetate are un conducător, lumea are Stăpânul ei, care este Dumnezeu"[57].

Prin asemenea argumente răspund, cu ironie, Rabbi Akiva și Rabbi Iţhak celor care îi întreabă despre existența lui Dumnezeu. La fel ca și profeții care i-au precedat, înțelepții lui Israel nu-și sorb credința din aceste dovezi; știința lor despre Dumnezeu nu se reduce la ele. Căci aceste dovezi nu servesc decât unor oameni care nu-L cunosc pe Dumnezeu și care refuză să-L cunoască. „Nu convingi decât pe acela care vrea să se lase convins", va spune Blaise Pascal.

Înțelepții nu au nevoie de demonstrații logice și de dovezi materiale ale existenței lui Dumnezeu, pentru că ei înșiși oferă „dovezile" existenței Lui, precum și ale „supravegherii", *haşgaha*, cu care El îi gratifică. Ei sunt „martorii" Lui. Comportarea lor constituie o „mărturie", pe care ceilalți n-au decât s-o urmeze.

Astfel, fiecare va putea face experiența lui Dumnezeu în felul său personal.

Pentru omul Cabalei, Dumnezeu se află dincolo de orice demonstrație matematică, formală, precum și dincolo de orice verificare experimentală obișnuită. Nimic nu l-ar putea „sili" să existe. Dumnezeu există, dar nu pentru că El trebuie să existe, pentru că existența Sa se revelează ca indispensabilă în calitate de Principiu sau de Cauză. „Această necesitate de a fi care este Dumnezeu" nu are, pentru omul Cabalei, aceeași valoare ca pentru Descartes, care o introduce la începutul Principiilor sale. Desigur, omul Cabalei nu ignoră motivele vizibile ale existenței lui Dumnezeu, pe care el le denumește — este adevărat, cu reticență — *Ilat ha-ilot*, *Sibat ha-sibot*, „Cauza cauzelor". Ea produce, în procesul creației, o cauză după alta, fără ca vreuna să fie, la început, „deasupra ei" sau, la sfârșit, „dedesubtul ei"[58].

Cu toate acestea, după convingerea omului Cabalei, motivarea prin „Cauza cauzelor" nu este determinantă. Căci Dumnezeu ar putea să nu existe, după cum nici eu, care port ideea de Dumnezeu, aş putea să nu exist, după cum şi nici lucrurile pe care El le-a creat, ar putea să nu existe. Dar Dumnezeu există pur şi simplu pentru că El există. El există prin voinţa Sa; El alege liber să existe. Nu presupunerea mea, nu decizia mea, Îi vor da existenţa. Dumnezeu există chiar dacă existenţa în sine n-ar exista, chiar dacă lumea şi eu însumi n-am exista[59].

Existenţa lui Dumnezeu nu este o necesitate de ordin logic sau senzorial. Ideea pe care o am despre existenţa Sa nu poate fi apropiată de ideea pe care o am despre existenţa mea şi, în general, despre existenţă. De fapt, Dumnezeu există în virtutea propriei Sale înţelegeri a existenţei, chiar dacă aceasta s-ar confunda cu ideea mea despre inexistenţă: eu n-aş putea-o concepe aşa cum o concepe El.

Dumnezeu este *Aïn*-ul, Neantul, pentru că El este Ne-Existent în raport cu existenţa mea. El există în virtutea existenţei Sale, a adevăratei existenţe, a singurei Existenţe. Acest *Aïn* se manifestă ca *Ani*, ca „Eu"[60]. El se adresează omului. Dumnezeu există fără ca existenţa Sa să implice în mod necesar pe aceea a lumii sau existenţa mea. Nimic nu-l obligă să facă să se nască lumea sau să mă nasc eu. Dar lumea există şi eu exist pentru că aşa a vrut Dumnezeu, în chip liber.

Între Dumnezeu şi lume, între Dumnezeu şi om, nu s-a stabilit doar o relaţie de la cauză la efect; mai degrabă este vorba de o legătură personală. Lumea şi eu însumi suntem daruri pe care Creatorul şi le-a oferit şi ni le-a oferit. În acest fel ne-a chemat El la viaţă.

Dumnezeu, Dăruitorul, îl ridică pe om la rangul de primitor. El îl face conştient de rolul său de primitor care datorează socoteli Celui care îl gratifică. În felul acesta, omul capătă conştiinţa personalităţii sale. Atunci se creează raporturi istorice între Dumnezeu şi lume. Dumnezeu dobândeşte o existenţă istorică faţă de lume, pentru că omul trăieşte în istorie. Dumnezeu a fost înzestrat cu o existenţă istorică în raport cu lumile care au precedat-o pe a noastră, în măsura în care o „specie omenească" a format legături între Creator şi creaţie[61].

Istoria acestei lumi a omului nu este decât un fragment neînsemnat din istoria lui Dumnezeu în relaţiile Sale cu lumile succesive; cu toate acestea, ea poate avea consecinţe considerabile. De purtarea fiecărui om depinde continuarea sau încetarea raporturilor dintre Dumnezeu şi

lume: ori lumea se menţine, ori ea dispare pentru a fi eventual înlocuită de alta[62].

Cu toate acestea, istoria lumii şi a omului nu reprezintă aproape nimic pentru Fiinţa extra-istorică, Divinitatea: Ea nu are nici început, nici sfârşit. Însă omul nu e capabil să acţioneze decât în istorie care, fiind domeniul său, este superioară non-istoriei lumii: căci lumea nu participă încă la mişcarea istorică. Însă istoria omului este ceva neglijabil în comparaţie cu ne-istoria lui Dumnezeu. Iar dacă profeţii lui Israel celebrează istoria, aceasta rămâne totuşi în umbră faţă de ne-istoria lui Dumnezeu, aşa cum o afirmă ei, împreună cu Ecclesiastul: „Iată, naţiunile sunt ca o picătură care cade din găleată sau ca pulberea pe o cumpănă... În faţa Lui toate naţiunile sunt ca un nimic. În ochii Lui, ele nu sunt decât neant şi vanitate"[63]. Evreul este conştient de aceasta, el, care exclamă la rugăciunea sa de dimineaţă: „Ce suntem noi? Ce este existenţa noastră, mila noastră, virtutea noastră, puterea noastră, forţa noastră?... În faţa Ta, eroii nu sunt decât pulbere, oamenii vestiţi ca şi cum n-ar fi existat, înţelepţii — lipsiţi de ştiinţă, oamenii isteţi — lipsiţi de bun simţ; şi, într-adevăr, cele mai multe dintre acţiunile lor sunt dezastre, zilele lor — trecătoare, căci totul este deşertăciune"[64].

Noi stabilim legăturile noastre cu Dumnezeu pornind din această lume pe care o transformăm treptat în istorie. Totuşi nu avem dreptul să pretindem că-L cunoaştem de aici, de pe pământ. Cabala afirmă ferm şi simplu: „Nici o gândire nu-l poate sesiza pe Dumnezeu". Într-adevăr, orice gândire omenească rămâne, cel puţin în parte, discursivă; ea este formată din întrebări şi răspunsuri. Nu există însă întrebări posibile cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Omul Cabalei nu-şi pune întrebarea dacă există Dumnezeu. Căci orice întrebare provine din îndoială, iar răspunsul care i se dă nu este nici el scutit de îndoieli. În definitiv, lanţul întrebărilor şi răspunsurilor este un lanţ de îndoieli.

Certitudinea existenţei lui Dumnezeu

Hafeţ Haim zicea: „Pentru acela care are credinţă, problema nici nu se pune; celui căruia îi lipseşte credinţa, răspunsul nu i-o dă". Odată, când un individ oarecare îi pretindea să-i dovedească existenţa lui Dumnezeu, Rabbi Pinehas din Koreţ s-a îndreptat spre Chivotul Sfânt,

a scos un Sefer Tora, un sul al Scrierii Sfinte, l-a strâns la piept și a jurat că Dumnezeu există...

Omul Cabalei este pătruns de convingerea că Dumnezeu există; decât să renunțe la această convingere, el ar fi în stare să-și jertfească viața, „să-și ofere sufletul", după expresia ebraică consacrată. O existență care s-ar afla departe de Izvorul de viață n-ar mai reprezenta nimic pentru dânsul. De aceea, înainte ca viața să-și piardă valoarea, el și-o dăruiește Celui căruia el îi este atașat prin *devekut* a sa: el Îi „remite sufletul", *moser nafșo*, pentru a rămâne fidel credinței sale. Prin purtarea sa în viață, „el a acționat în așa fel încât Numele lui Dumnezeu să fie iubit"[65] de către oameni; prin jertfa sa el acționează în așa fel încât Numele Lui să fie venerat, temut, sfințit în ochii altora. Atunci când își oferă viața, nu caută o răsplată; el se îndepărtează de preocupările sale individuale, de interesele sale egoiste, pentru a-l cinsti pe Dumnezeu, fără a cere de la El o dovadă *a priori* sau o plată *a posteriori*: „El renunță chiar și la dreptul său în raiul ceresc!"

Credința în Dumnezeu și consecințele care decurg dintr-însa în viața practică nu cuprind o intenție antropocentrică; ele nu sunt menite să garanteze fericirea omului aici pe pământ și nici o mare mulțumire în viața de apoi. Ele îl au drept țintă pe Dumnezeu. Voința îl îndreaptă pe om spre Acela despre care e convins că există. Aici nu doar inteligența caută Inteligența supremă, Perfecțiunea morală, ci întreaga ființă a omului ia parte la această căutare iubitoare a lui Dumnezeu, până într-acolo încât să se simtă în totalitate a Lui. Atunci *emuna*, „credința", se confundă cu *emet*, „adevărul". Pentru acela care crede, prezența lui Dumnezeu este tot atât de sigură ca și aceea a „mamei" sale, *em*.

Grație *emunei*, *emet* este „un adevăr în care se crede". Omul îl înscrie în inima sa; el acționează asupra întregului său trup și asupra spiritului său, pe care le înviorează. Este un „adevăr pe care îl simți", dar care depășește stadiul sentimentalității pentru a deveni un „adevăr luminat". Acest adevăr unit cu credința se află mult dincolo de rațiune: este un adevăr absolut, total. „Însăși inima se transformă în ceruri" exclamă un fruntaș al hasidismului, inspirat de un verset al Torei[66].

Adepții Habad spun că adevărata *emuna* ne învăluie ca un *talit*, un „șal de rugăciune", ne acoperă ca o *hupa*[67], un „baldachin", acționează asupra noastră ca un *makif*, un „mediu ambiant". Prin credința

adevărată noi ne „înglobăm" în Ființă, noi realizăm „integrarea" noastră, *hitkalelut*, în Dumnezeu.

Dumnezeu nu este un simplu obiect de inteligență, este un obiect de credință: noi Îl percepem, nu Îl concepem. Într-adevăr, obiectul credinței nu este o idee metafizică, impersonală, nici o materie lipsită de individualitate, nici o ființă sentimentală: este o Realitate care nu exclude ceea ce putem concepe despre dânsa, dar care depășește imens noțiunea pe care ne-o facem. Este o Realitate care ne învăluie și care, totodată, se deosebește de noi. Căci noi „mergem spre Ea", comunicăm cu Ea. Tocmai *emet ve-emuna*, conștiința înglobantă pe care o avem despre Dumnezeu, ne conduce și ne pune în relație cu El, care este personificarea — și nu doar capătul ultim — al acestei *emet ve-emuna*.

Dumnezeu este Adevărul absolut, pe care se întemeiază adevărurile noastre; El este „esența adevărului", din care decurg propriile noastre adevăruri. Dar este un adevăr viu, care ne obligă la credință. *Ha-Șem Elohim emet, hu Elohim haim*: „Cel Veșnic este Dumnezeul adevărului, este Dumnezeu cel viu"[68]. Când credem în El, credem în miezul adevărului.

Inima

Rabbi Șneur Zalman, autorul lucrării Tania, s-a adresat odată unuia dintre adepții săi, întrebându-l: „Ce sunt Dumnezeu, sufletul și credința?" Interlocutorul său a rămas perplex. De fapt, părintele mișcării Habad voia să arate că aceste trei realități insesizabile formează o unică Realitate, care nu poate fi definită, deși este trăită. Habad ar fi numit această Realitate: inima. Așa după cum inima menține în viață corpul omenesc, „inima menține creația"[69].

Dumnezeu este inima care menține creația. *Țadikul*, omul cel drept, este inima care menține lumea și care îl menține pe Israel. „Israel este inima națiunilor..."

Dumnezeu menține viața universului, sufletul menține viața omului, credința — *emuna* — menține viața sufletului[70]. Iar Dumnezeu este una cu credința.

Emuna exprimă sufletul, sufletul îl exprimă pe Dumnezeu: totul urcă spre Dumnezeu; totul se întâlnește în Dumnezeu; căci totul vine de la Dumnezeu.

Totul trăieşte datorită inimii. Sufletul se află situat în inimă. Căci inima nu este numai un centru al organismului prin acţiunea sa, ea guvernează întregul organism. Inima transmite credinţa către creier, pentru ca omul să nu se slujească de raţionamente lipsite de credinţă.

Încă din Biblie găsim condamnarea inteligenţei lipsită de inimă. Pentru ca inteligenţa să se valorifice în sensul prescris de Tora, ea trebuie să ajungă la inimă. De aceea — afirmă cabaliştii — din creier pornesc treizeci şi două de căi ale inteligenţei care duc la inimă (treizeci şi doi este valoarea numerică a cuvântului *lev*, „inimă"; de altfel, cuvântul *lev* este menţionat de treizeci şi două de ori în Tora, în Pentateuc!). Inteligenţa cerebrală, *hohma şe-be-moah*, alăturată înţelepciunii inimii, *bina şe-be-lev*, formează împreună cunoaşterea unificatoare, *da'at*, care se uneşte cu Dumnezeu[71].

Stăpânindu-şi pasiunile care se agită într-însa, inima le foloseşte pentru realizarea mitvot. Ea devine sediul, centrul purificat, focarul „solar" al intelectului. De-acum, inima „înţelege", „ştie", „vede", „pricepe", îndeplineşte funcţiile pe care i le atribuie Tora. Această inimă bucuroasă simte ceea ce înţelege: fără sensibilitate nu există cunoaştere![72]

După sfatul lui Rabbi Dov din Mezrici, evreul trebuie să se străduiască să înţeleagă cu inima mitvoturile, poruncile divine ale Torei pe care doreşte să le realizeze. Cele cinci cărţi ale lui Moise sunt învesmântate într-o inimă: ele încep prin litera *beit* (*bereşit*) şi se termină prin litera *lamed* (le-Israel). Aceste litere formează împreună cuvântul *lev*, „inimă". Astfel, inima este sediul credinţei adevărate şi limpezi, *emuna*.

Omul pe care Tora îl numeşte „înţelept" priveşte lumea „cu ochiul raţiunii inimii"[73]. Acesta este idealul Zoharului. Orizonturile pe care acest om le percepe sunt vaste, perspectivele pe care le îmbrăţişează sunt de nemăsurat. *Emet-emuna*, credinţa unită cu adevărul, nu se lasă închisă în dogme.

Maimonide afirma: credinţa nu este ceva care se exprimă prin cuvinte, ci ceva care se concepe în suflet. *Emuna*, care este *iedia*, este *ha'amana*: „credinţa" care este „cunoaştere", este „verificată". *Emuna* este permanentă, dar *ha'amana*, verificarea credinţei, se reînnoieşte mereu şi dă, de fiecare dată, credinţa unică. Credinţa omului este în Dumnezeu, care „îl supraveghează" fără încetare. Dumnezeu este o prezenţă protectoare pentru întreaga existenţă[74].

„Binecuvântat să fie Domnul în fiecare zi"[75]. Verificarea credinţei de către om face să fie autentică *emunat hahaşgaha*, credinţa în supraveghere, în providenţa divină: „Să ştii deci astăzi... că Cel Veşnic este Dumnezeu"[76]. Această verificare nu este o „probă", un *nisaion*, la care omul îl supune pe Dumnezeu pentru a se convinge că El nu l-a „uitat", că El „nu-şi ascunde chipul faţă de dânsul". Credinciosul ştie că Dumnezeul său este un *El ne'eman*, un „Dumnezeu fidel", care „respectă legământul" pe care L-a încheiat cu omul. Această verificare este o probă la care se supune omul pentru a se convinge că, datorită forţei obişnuinţei, nu şi-a pierdut credinţa, „gustul" extraordinar al întâlnirii cu Dumnezeu. El regăseşte mereu şi mereu pe „Dumnezeul său adevărat", Dumnezeul adevărului său personal, care uneşte „adevărul cu milostenia"[77]. Chiar şi atunci când Dumnezeu „pune la încercare" pe om printr-un *nisaion*, credinciosul — în iubirea sa pentru El — ştie să preţuiască prilejul pe care Dumnezeu i-l oferă să-L cunoască, prin aceea că-l pune în situaţii foarte dificile. El recunoaşte în aceasta semnul iubirii divine[78], al iubirii care este Dumnezeul Credinţei, „Dumnezeul fidel şi fără nedreptate"[79]. El este Dumnezeul Adevărului; El este Binele pentru acela care vrea să recunoască în El, în orice împrejurare, Iubirea şi Binele.

Credinţă personală completă, dar nu definitivă

Pentru credincios, pentru *ma'amin*, *emuna* reprezintă mai mult decât o simplă credinţă; ea reprezintă încrederea totală în Dumnezeu; el trăieşte profund această încredere, dar nu este în stare să comunice altuia ceea ce simte. El nu poate dovedi *emet*, adevărul acestei *emuna*. Desigur, *ma'amin* vrea să-l intereseze pe aproapele său de *emuna* sa: după exemplul psalmistului, el îi arată măreţia impunătoare a lui Dumnezeu şi laudă acţiunile Sale vizibile. Dar nu poate face mai mult decât atât; el încuie în adâncul sufletului său experienţa întâlnirii sale cu Dumnezeu. Căci „gloria lui Dumnezeu este şi aceea de a ascunde lucrurile"[80].

Prin comportarea sa, *ma'amin* indică drumul *emunei*, însă fiecare este dator să-l urmeze personal. Fiecare trebuie să-i cunoască riscurile. Atunci când evreul se ataşează de *talmid haham*, adică de eruditul cucernic, de *ţadik*, adică de omul drept, „cel bun", pentru a-i urma

exemplul, în realitate el nu caută să-l imite. Fiecare experiență a *emuna* este unică[81]. Fiecare om își trăiește *emuna* sa în timp ce îndeplinește aceleași mițvot ca și aproapele său. *Emet ve-emuna*, adevărul unit cu credința este universal; în sine *emuna* este transmisibilă, „tradițională" — „israeliții sunt credincioși, fii de credincioși!" — dar credința nu poate fi decât obiectul unei experiențe individuale.

Credința în Dumnezeu, de care este pătruns omul, e întreagă: „nu există o jumătate de *emuna*!" Totuși, ea nu este definitivă. Este fermă. Rabbi Nahman din Brațlav zice: „Acela care o are se ține ferm pe picioarele sale". Dar ea nu este rigidă. Este ca o ușiță care se deschide spre profunzimi ce nu pot fi măsurate, zice Rabbi Simha Bunim: „ea nu este decât un început". Este o speranță. „Nu știu niciodată dacă cred cu adevărat", dar mă străduiesc să mă stabilesc pe calea credinței care mă conduce spre cunoașterea Absolutului, spre iubirea Absolutului.

Emuna este o cale; ea este o cercetare. Inteligența nu este înlăturată de către *emuna*. Credinciosul, *ma'amin*, n-o reneagă, n-o subordonează credinței, ci o include. „Pe măsură ce omul înaintează spre *emuna*, el se apropie de *sehel*, de inteligență" — avea obiceiul să zică Rabbi Nahman din Brațlav[82]. Credința utilizează toate funcțiile spiritului care au drept obiect cunoașterea: memoria, imaginația, senzația, înțelegerea, rațiunea. Înarmată în acest fel, ea ajunge la voința de a acționa.

Inteligența se transformă în cunoaștere, în *edia*, în *da'at* care se identifică cu credința, *emuna*. „Voi sunteți martorii Mei — proclamă profetul Isaia — și servul ales de Mine pentru a ști, pentru a crede în Mine (*le ma'an tedu ve-ta'aminu*) și pentru a fi convinși că Eu sunt; că înainte de Mine n-a existat nici un Dumnezeu și că nu va exista vreunul după Mine"[83].

Iubirii, credinței, îi răspunde inteligența, cunoașterea. „Mă voi logodi cu tine în credință (*be emuna*) și atunci tu îl vei ști (*ve-iadat*) pe Cel Veșnic"[84].

Emuna-iedia ajunge la plenitudinea cunoașterii iubitoare fără a fi consumată: de aici imaginea logodirii. „Când omul este un *ma'amin*, un credincios, fără să posede *da'at*, cunoașterea, el este încă în pericol să cadă. Dar acest lucru nu e cu putință atunci când credința sa, *emuna*, conține *da'at*". Aceste cuvinte sunt ale unui hasid de credință pură: Rabbi Nahman din Brațlav. Totuși — afirmă Rabbi Șneur Zalman din Liady — *emuna* este mai presus decât *da'at*.

O inteligență lipsită de *emuna* este insuficientă, uneori chiar primejdioasă. *Emuna* transformă, purifică, interiorizează toate elementele inteligenței. Grație acestei „forțe interioare", inteligența îl concepe pe Dumnezeu mai lesne și mai clar, sesizează sensul mițvoturilor într-un chip mai ușor și mai direct; și atunci aplicarea lor, rațională, se însoțește de „entuziasm". De aceea chiar misticii recomandă credincioșilor evrei să continue căutarea lui Dumnezeu prin rațiune, „să aprofundeze cunoașterea lui Dumnezeu atât cât permite înțelegerea"[85], cu toate că Îl cunosc de acum prin Tradiție. Ei vor obține astfel nu numai explicații generale, istorice sau justificări utilitare ale mițvoturilor: ei își vor da seama de rolul lor în economia absolutului. Așa cum ne asigură Rabbi Iehuda ha-Levi — filozoful credinței: prin inteligență oamenii vor fi convinși că nimic din Tora nu merge împotriva rațiunii, nu se opune inteligenței, *sehel*[86].

Credință și rațiune

Prin urmare, în Cabala nu se pune problema raporturilor dintre credință și rațiune. Credința nu este distinctă de rațiune. Nu există nevoia de a le împăca, așa cum face Toma d'Aquino, nici de a le separa, cum o face Descartes. Credința nu este cultivată pentru a sluji înțelegerea, cum dorește Anselm din Canterbury: *Credo ut intellegam*. Nici rațiunea nu se exercită pentru a permite explicitarea credinței, cum vrea Malebranche. După Cabala, credința nu trebuie să preceadă în mod obligatoriu rațiunii, cum socotește Augustin: *Fides praecedat rationem*. De la început, rațiunea curățită de îndoială poate însoți credința în efortul de căutare a lui Dumnezeu. Niciodată credința nu pretinde abdicarea de la rațiune, admiterea absurdului, așa cum afirmă Tertulian: *Credo quia absurdum*; sau, Augustin: *Credibila quia ineptum*. Niciodată ea nu glorifică, împreună cu Kierkegaard „absurditatea sublimă" a religiei.

Desigur, jertfirea lui Isaac ar fi putut părea absurdă lui Abraham; dar ea nu i-a părut absurdă și nici n-a avut loc. „Nebunia", „greșeala", *șigaion*[87] este dezmințită de către evenimente; ea capătă valoarea unui *higaion*, logic, a unei „încercări" la care Dumnezeu îl supune pe om. Deși Cabala recunoaște, ca și Blaise Pascal, insuficiența rațiunii atunci

când operează singură, ea nu pretinde totuşi — spre deosebire de gânditorul jansenist — că „nimic nu este mai conform cu raţiunea decât această tăgăduire a raţiunii". De fapt, Cabala acordă raţiunii dreptul de a acţiona — îi prescrie chiar datoria de a o face — atunci când ea se integrează în *emuna*.

Unitatea *emunei* este organică. Ea este un *emet va-emuna*, care nu poate fi împărţit în două. Credinţa şi raţiunea nu sunt două lumini care emană separat din Dumnezeu, cum socoteşte Toma d'Aquino, pentru care credinţa este mai presus decât raţiunea. De asemenea, credinţa şi raţiunea nu sunt nici două facultăţi care se exprimă prin sensibilitate şi înţelegere şi care se presupun reciproc, cum socoteşte Emmanuel Kant, pentru ca unirea lor să producă cunoaşterea lucrurilor profunde.

După Cabala, sensibilitatea şi înţelegerea nu sunt „două surse" diferite ale religiei, care comunică doar între ele. Ci „inima care este nutrită de creier nu face decât un singur tot împreună cu acesta". Creierul şi inima „nu se despart"[88]. Originea lor este comună, acţiunea lor este comună şi ele obţin un rezultat comun. Această dualitate exterioară a sensibilităţii şi a raţionalităţii formează o unitate interioară. Ele se identifică una cu alta în acţiunea unitară a omului, în care ele se condiţionează reciproc.

Credinţă şi voinţă

Hasidismul, şi anume mişcarea Habad, a cărei gândire este apropiată de aceea a lui Rabbi Nahman din Braţlav, atribuie entuziasmul inimii mişcării din creier, atribuie adică reflexiunii impresionabilitatea. Sensibilitatea este o dovadă a cunoaşterii, e *da'at*; şi invers, cunoaşterea este o probă de sensibilitate. Ideea, *raiion*, se bazează pe acelaşi radical ca şi *rea*, „prieten", şi ca şi *ra'ava, reuta*, „dorinţa". Cunoaşterea este iubire, ea trebuie să ducă la iubire. După Rabbi Iaakov Iţhak ha-Hoze, „Vizionarul", „cele două uşi prin care lumina divină pătrunde în sufletul omenesc sunt *sehel*, „inteligenţa", şi *raţon*, „voinţa". În sufletul omenesc, aceste două lumini se amestecă". Voinţa este mai presus decât inteligenţa: aceasta se transformă ea însăşi în voinţă. Credinciosul, *ma'amin*, hotărăşte să îndeplinească voinţa, adică poruncile Celui în care el crede.

După învăţătura Habad, în acest fel credinciosul ajunge „să-l iubească pe Dumnezeu din toată inima, adică cu două voinţe: aceea a inimii şi aceea a creierului", care, de fapt, nu formează decât o singură voinţă: de a-L servi pe Dumnezeu. Iată de ce nu ne uimeşte faptul că înţelegerea mitvoturilor îl îndeamnă pe om să le îndeplinească, cu o „frenezie" reţinută tocmai de către elementele intelectuale care se află la originea sa şi în structura sa. Ceea ce caracterizează *emuna* este „bucuria mitvei"[89], bucuria pe care îndeplinirea poruncilor o procură credinciosului. „Voind să sporească meritul lui Israel, Dumnezeu i-a dat numeroase precepte"[90]. El s-a „concentrat" în aceste precepte şi s-a făcut, astfel, accesibil credinciosului[91]. Credinciosul parvine la *hitlahavut*, se „înflăcărează" când execută aceste precepte: astfel el se bucură în Dumnezeu.

Credinciosul, *ma'amin*, „îl binecuvântează" pe Dumnezeu pentru că „El l-a sfinţit prin mitvoturile Sale şi i-a poruncit" să îndeplinească pentru El, după voinţa Sa, ceea ce Dumnezeu ar fi putut face singur pentru sine[92].

Dacă omul este „sfinţit", aceasta se petrece pentru că el este în raport cu Dumnezeu şi urmează căile Sale; în acest fel îşi înnobilează acţiunile şi le dă sensul prescris de Dumnezeu. Dar omul nu ia parte la natura şi la istoria lui Dumnezeu[93].

Într-adevăr, în sine, Dumnezeu nu are nici natură, nici istorie. Natura şi istoria sunt proprii omului, care descoperă în ele voinţa lui Dumnezeu de a merge cu el; de a-i arăta drumul. Dumnezeu este sfânt pentru că este în afara naturii şi deasupra istoriei[94]. Omul care se pune în relaţii cu El şi Îi respectă poruncile se sfinţeşte şi sfinţeşte natura şi istoria, în care el face cunoscută voinţa lui Dumnezeu şi în care proclamă suveranitatea Sa. Iudaismul nu concepe nici timp sacrat şi nici loc sacrat. Omul este cel care „sfinţeşte" timpul şi pământul prin aplicarea mitvoturilor în raporturile sale cu acestea. Tocmai din acest motiv i-au fost poruncite mitvoturile.

Antropocentrism şi răspundere umană

Emuna este o continuă căutare a lui Dumnezeu de către om. Dumnezeu se revelează omului care aspiră spre El şi îi prescrie porunci.

Mulțumită ordinelor pe care El le dă, omul face să domnească voința lui Dumnezeu în natură și în istorie. Omul încearcă să înfăptuiască un acord între legile naturale și legile morale. Dumnezeu este unul, voința Sa este una. Ea se manifestă întâi prin simple afirmații care, ele însile, sunt mițvot, principii ale tuturor celorlalte prescripții divine[95].

Un țadik al hasidismului distinge două afirmații cheie în Tora: *bereșit* (începutul) din Geneza și *Anohi* (Eu), prin care începe Decalogul. Aceste două afirmații și revelații divine[96] iau, pentru Zohar, valoarea de mițvot, de „porunci originare", *pekudot kadmaot*[97]. În una din aceste afirmații, Creatorul naturii este desemnat la persoana a treia: „La început Dumnezeu a creat.." În cealaltă, Dumnezeul omului se exprimă la persoana întâia: „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău..." Aceasta înseamnă că în natură, Creatorul se ascunde, este greu să-l percepi. În schimb, legile Lui se pot distinge lesne. În istorie, Dumnezeu se dezvăluie; dar, aici, legile nu pot fi descifrate: voința divină este mai accesibilă simțurilor în natură decât în morală[98].

Omul trebuie să investigheze natura pentru a reconstitui legile care o guvernează. Dar nu este în stare să distingă acel „pentru ce" fundamental al lui Dumnezeu care, liber și atotputernic, a conceput lumea așa cum este ea. „De la cine a primit El sfat? Cine I-a dat inteligență și cine L-a învățat drumul dreptății? Cine I-a predat știința și I-a făcut cunoscută calea înțelepciunii?"[99]

Omul admiră înțelepciunea Creatorului, pe care îl distinge grație legilor lumii exterioare, dar și mulțumită propriei sale lumi interioare. Toate creaturile se folosesc de natură, dar n-o cunosc, nu iau nici o atitudine față de ea. Pentru om însă, existența lumii nu prezintă doar un simplu interes utilitar, ci îl obligă să devină conștient de răspunderile sale. Desigur, Dumnezeu a creat lumea pentru ca omul să poată trage foloase din ea; totuși, finalitatea pe care omul o distinge într-însa îi permite să înțeleagă că el este răspunzător în fața lui Dumnezeu, că are datoria să muncească pentru a înălța lumea în „slava" Lui[100].

Omul nu este scopul creației: el nu este singurul care se află în lume, dar este unicul responsabil de ea. Antropocentrismul este admis în Cabala numai legat de noțiunea de responsabilitate: acțiunile omului au urmări cosmice[101].

În explorarea lumii exterioare, ca și în explorarea propriei sale lumi, omul nu poate depăși anumite limite: cu cât împinge mai departe

aceste bariere, cu atât își dă seama că este departe de cunoașterea adevărată și totală. În felul acesta, știința pe care o obține are totdeuna un caracter negativ și decepționant[102]. Ea se poate însă transforma într-o valoare pozitivă și încurajantă pentru acela care o obține și o verifică în Tora — știință a lumii materiale, exterioare, și a lumii imateriale, interioare, a omului.

Atunci când aplică cunoștințele pe care i le furnizează, omul înfăptuiește unitatea acestor două lumi. El unește cele două afirmații și revelații care sunt *bereșit* și *Anohi* și, grație lor, grație *emet -ve-emuna* a sa, se atașează de Dumnezeu-Unul.

Enigmă și cercetare

Asigurat de prezența lui Dumnezeu, a Ordonatorului lumii, omul îi acceptă ordinele. Dar această prezență a ordonatorului nu-i apare decât de departe; omul nu reușește să sesizeze natura Celui al cărui martor fidel și servitor atent este dânsul. În „lume", adică în *olam*, Creatorul este *ne'elam*, „ascuns", de negăsit. Chiar și lumea rămâne un *olam* tainic, inexplicabil în esența sa[103].

Dumnezeu este „Sufletul lumii", de aceea El se răspândește peste tot, „umple totul"[104]. „El vede, dar nu se lasă zărit". Dacă omul se adâncește în propriile sale profunzimi, el constată că prezența lui Dumnezeu acolo este tot atât de îndepărtată ca și în natură. Întrucât omul nu știe unde este situat sufletul său, cum ar putea el să localizeze Acel Suflet din care sufletul său nu formează decât o „parte"?

Totuși sufletul său — cel pe care nu-l poate găsi — este ceea ce îl ajută să sesizeze pe Creatorul său, să identifice Sufletul naturii și să se apropie de acesta.

Și atunci el nu mai resimte sentimentul de singurătate: același Creator și Stăpân a conceput și conservat omul și natura întreagă. Un singur Suflet îi înviorează. În fața lumii exterioare, omul are acum un sentiment de siguranță, de încredere, de optimism: Dumnezeu este cu dânsul.

Fiecare dintre cele două lumi, legate între ele prin Personalitatea Creatorului și Ordonatorului, își dobândește propria personalitate: de acum raporturile dintre ele nu mai seamănă cu cele dintre două

„lucruri"; un „eu" și un „tu" se recunosc prin Creatorul lor comun. Cele două lumi realizează împreună sarcina prescrisă de Dumnezeu. Natura se supune omului, recunoaște într-însul pe acela răspunzător pentru ea, chiar și față de Creator. Iar omul nu folosește violența împotriva naturii, recunoaște că ea n-a fost creată doar pentru ca el s-o exploateze, ci pentru ca să-i permită să-l slujească pe Dumnezeu. Astfel, Omul și natura colaborează întru slava lui Dumnezeu, deschizându-se cu încredere fiecare către celălalt[105].

Olam katan, „microcosmosul" uman, devine mai puțin enigmatic, mai puțin ascuns. *Olam gadol*, „macrocosmosul", își pierde și el o parte din tainele lui. În fapt, omul, care aparține celor două lumi, pătrunde tot mai mult în ele, pentru că răspunde afirmativ celor două interpelări divine, a lui *bereșit* și a lui *Anohi*. Omul se declară gata să execute Voința lui Dumnezeu; dar el nu renunță să-l interogheze pe Creator, spre a-I cunoaște mai bine voința, poruncile Lui, dar și pentru a ști mai multe despre scopul existenței sale.

În orice clipă, omul Cabalei se întreabă: „Unde este Dumnezeu?"[106] „Cine sunt eu? Ce este viața mea?" „De unde vin?" „Încotro mă duc?" „Față de cine — *Mi* — am de dat socoteală pentru actele mele?"[107] Niciodată omul nu reușește să rezolve în întregime enigma nu numai a lui *Ne'elam*, dar nici a lui *Olam*, deși tocmai această enigmă îl face conștient de obligația pe care o are de a executa „voința" Creatorului său.

Afirmarea credinței nu se poate lipsi niciodată de interogări — care nu provin din îndoială, ci dovedesc o dorință fierbinte de a-l cunoaște mai bine pe Dumnezeu, pentru a ști mai bine cum trebuie condusă viața. Omul care a dobândit încrederea pe care numai credința i-o poate oferi, nu încetează totuși să fie neliniștit: el se întreabă mereu despre voința lui Dumnezeu.

Înțeleptul de odinioară atrage atenția: „Nu căuta la ceea ce este depărtat de tine, ceea ce este acoperit față de tine"; să nu neglijezi însă „să aprofundezi ceea ce este îngăduit"[108]. Biblia te cheamă la aceasta în felul următor: „Dacă Îl cauți din toată inima ta, Îl vei găsi... și vei asculta glasul Lui"[109]? „Tu vei executa porunca Sa, căci această poruncă... nu este mai presus de puterile tale, nici departe de tine. Nu este în cer, ca să zici: „Cine se va urca pentru noi în ceruri și ne-o va

aduce și ne-o va preda, ca s-o aplicăm?... Căci acest cuvânt este foarte aproape de tine, în gura ta și în inima ta, ca să-l împlinești!"[110]

Natura lui Dumnezeu și cauza originală a creației Sale sunt amândouă de nepătruns. Pot fi doar cercetate intențiile lui Dumnezeu când a înfăptuit creația. Omul este obligat să distingă limitele științei sale: un Dumnezeu, care este atât de aproape de dânsul, rămâne totuși îndepărtat; voința Sa, pe care o cunoaște atât de bine, rămâne totuși obiect de studiu. *Emuna*, credința pe care o resimte omul, trebuie să-l îndemne să-și perfecționeze educația — *omen* — pentru a putea discerne ceea ce este „interzis" cunoașterii de ceea ce îi este „permis"[111].

Afirmație și întrebare

Emuna pretinde o cercetare perpetuă[112]. Iar Rabbi Iaakov Moșe Harlap afirmă că cercetarea înțelepciunii este superioară înțelepciunii însăși[113]. Acest gânditor eminent, acest credincios sincer se întâlnește, în acest fel, cu Maimonide, Pascal, Spinoza, cercetători înflăcărați ai adevărului, pentru care este mai important să-și pună întrebări decât să cunoască răspunsul la ele. Credinciosul încearcă, mereu și mereu, să acceadă la adevăr, care de fapt, este inaccesibil. El luptă fără a obține vreodată victoria.

Adevărul, mai ales când este vorba de adevărul absolut, nu este egal cu un „care", ci cu un „cum". Căci adevărul este o cale ce conduce spre acțiune. De aceea omul este chemat „să-l caute pe Dumnezeu din toată inima", potrivit recomandării biblice, „cu interioritatea sa", după interpretarea pe care i-o dă țadikul din Psișhe. Ființa omenească, în întregul ei, este angajată în căutarea lui Dumnezeu. Însă o asemenea acțiune, care se continuă fără întrerupere, nu se degradează oare până la a se preschimba în rutină?

Pentru a fi eficientă, credința trebuie să se fixeze în obișnuință — așa cum spun Rambam și Rabbi Aharon ha-Levi[114] —, dar nu în rutină. Căci fiecare acțiune capătă o valoare unică: orice apropiere de Dumnezeu reprezintă un eveniment excepțional. Pentru a-și îndemna adepții să nu facă din *emuna* lor o credință falsă, să nu cadă în rutină, Rabbi Menahem Mendel din Kotk și-a întemeiat adesea improvizațiile

omiletice pe următorul verset din Tora: „Nu veți acționa astfel — *ken* — față de Cel Veșnic, Dumnezeul vostru“[115].

Prin însăși natura sa, *emuna* este o afirmație a credinței noastre în Dumnezeu, dar nu un *ken*, o simplă acceptare a chemării divine. Dumnezeu este investigat perpetuu, deși existența Sa nu este pusă la îndoială. Omul aspiră spre El, fiind deja fixat în sfera unei credințe existențiale, de nezdruncinat. Pentru credincios, poruncile divine vor rămâne totdeauna materie de studiu, deși le practică minuțios și cu fervoare.

Emuna aduce fermitatea. Ea oferă aceeași siguranță ca o „mamă“ — *em* — copilului său. Dar ea este interogativă, cum este cuvântul *im*, „dacă“, pentru un dialectician[116]. Cântecul de încheiere al slujbei religioase de Sabat exprimă în primul rând o convingere: *Ein k-Eloheinu*, „nu există nimic asemănător Dumnezeului nostru“. Dar, după ce am îndepărtat astfel orice umbră de îndoială asupra existenței Sale și asupra relației noastre cu El, noi ne întrebăm: *mi k-Eloheinu?* „Cine este asemenea Dumnezeului nostru?“ Ne întrebăm despre persoana Celui care este în legătură cu noi. Ajungem atunci atât de aproape de El încât terminăm prin a-i spune de-a dreptul: *Ata hu Eloheinu*, „Tu ești Dumnezeul nostru!“ Certitudinea noastră cu privire la existența lui Dumnezeu și la relațiile noastre cu El se exprimă prin vocativul atât de direct: Tu. Dumnezeu este de acum al nostru, aparține fiecăruia dintre noi.

Mi, apelație interogativă pe care noi o traducem prin „Cine?“, conduce la o apelație directă: *Ata*, „Tu!“[117]. *Mi* nu este un substantiv, și încă și mai puțin un nume propriu. Dar tocmai pentru aceasta, el califică mai fidel Ființa căreia nu i se potrivește nici un nume: pe Dumnezeu[118]. Numele divin pe care Biblia îl utilizează se referă numai la „manifestările“[119] terestre ale lui Dumnezeu. Omul Cabalei are obligația să unifice toate aceste denumiri și să le readucă la izvorul lor comun, unde „Dumnezeu și Numele Lui sunt același lucru“[120].

Dezvăluirea identității care există între Ființă și Nume este rezervată pentru timpurile mesianice. Până atunci *Mi* va ține loc de nume divin. El va fi urmat de fiecare dată de un *Ata*, care nici el nu este un nume propriu. Căci acest Dumnezeu pe care omul este atât de dornic să-L cunoască este un Dumnezeu viu[121]; El se reînnoiește fără încetare în ochii omului, care nu-I poate atribui un nume imuabil, permanent.

Apelația *Ata* îl pune pe om în prezența lui Dumnezeu, în prezența unei Ființe pe care o cunoaște de-aproape fără s-o fi văzut vreodată. El nu este în stare să descrie altora această Ființă, dar comunică cu dânsa „față în față“. Privirea lui Dumnezeu, liniștitoare și imperativă în același timp, îi indică drumul pe care să-l urmeze în viață. Iar privirea pe care omul I-o adresează în schimb este cea a credinței devenită supunere.

„*Emuna* este o vedere, și nu este o vedere“. Ea nu este o vedere materială, ci mult mai mult decât vederea materială. Rabbi Nahman din Brațlav afirma: Când crezi, vezi cu un ochi mai pătrunzător decât de obicei, deoarece *emuna* este mai puternică decât vederea. *Emuna* este o vedere „simțită“.

Vorbire și tăcere; uimire și supunere

Omul Cabalei admite că este incapabil să conceapă esența lui Dumnezeu. Când Îl califică drept incorporal și nemuritor, o face în raport cu propria sa corporalitate și mortalitate. Omul, care nu parvine să se cunoască pe sine, va izbuti cu atât mai puțin să-l cunoască pe Dumnezeu.

Orice cunoaștere omenească este bazată pe analogie. Dar Dumnezeu nu seamănă cu ceea ce cunoaștem, este deci dincolo de cunoașterea noastră. Cu și mai multă tărie decât raționaliștii evrei, misticii Cabalei afirmă imposibilitatea unei cunoașteri omenești a lui Dumnezeu. Raționaliștii se slujesc doar de atribute negative (în raport cu omul); cabaliștii îl plasează pe Dumnezeu în afara oricărei cunoașteri posibile.

Cabala vede în Dumnezeu Principiul, Sursa a tot ce este și îl desemnează prin cuvântul *Aïn*, „Neant“, total. Când Îl „înfățișează“ omului, Cabala enumeră atributele Sale negative, așa cum fac raționaliștii. Dar când se referă la Principiu, Cabala se ferește să-i dea un nume. Într-adevăr, în ebraică, numele nu este doar un semn distinctiv al indivizilor, un simbol convențional, ci indică și substanța ființei pe care îl desemnează. Dar poate cineva sesiza esența Absolutului?[122]

Când omul utilizează cuvântul *El* pentru a-L numi pe Dumnezeu în Puterea Sa și pentru a-L desemna în relațiile Sale cu noi, el îl confundă cu vorba *Lo*, „Nu“, în care literele cuvântului *El* sunt pur și simplu

inversate; sau îl confundă cu *Al*, care semnifică și el „Nu", deoarece Dumnezeu scapă înțelegerii omului[123].

Pentru Cabala, Dumnezeu rămâne un *Aïn*. Și atunci gura omenească tace în fața Lui. Când omul vrea să se mai adreseze către El, către Dumnezeul său personal, către Creatorul unei opere care îl uimește, el se simte în prezența Incomensurabilului, a Misterului, a Realității supreme: el socotește cuvintele sale ca insuficiente și nu mai are puterea să articuleze nici o vorbă în fața Taciturnului. Și astfel, îngustează și mai mult comunicarea cu Dumnezeu. Omul se oferă Ființei pe care o iubește și de care este iubit fără ca, totuși, să I se abandoneze cu totul, fără a-și pierde personalitatea. El îl laudă pe Dumnezeu[124].

„Ție, Doamne, laudă prin tăcere", exclamă psalmistul[125]. „Într-adevăr, explică Rași, nu există sfârșit pentru laudele pe care I le datorează omul, dar acela care Îl laudă de prisos nu face decât să diminueze lăudatul Lui". *Dumia*, „tăcerea", nu pretinde o imobilizare a omului față de Realitatea absolută. Tăcerea este o dovadă de „încredere" activă, de „speranță" voluntară în Dumnezeu[126]. *Dumia* este expresia cea mai înaltă, cea mai dezinteresată a *emuna*. Ea se însoțește de o uimire totală a omului față de Dumnezeu, față de *demana* Sa, adică față de vocea Sa, care devine un blând și subtil „murmur"[127]. Atunci *emuna* omului este răsplătită prin revelația divină. Vocea lui Dumnezeu rupe tăcerea.

Când Israel a fost la poalele muntelui Sinai, el „a auzit tunetele... a văzut fulgerele și muntele fumegând"[128]. El a fost impresionat de puterea lui Dumnezeu și a păstrat tăcerea. Iată cum descrie Midrașul[129] momentul în care Dumnezeu a promulgat Tora: „Nici o pasăre nu scotea vreun țipăt, nici o pasăre nu zbura, nici un bou nu mugea, îngerii nu zburau, serafimii nu rosteau cuvântul „sfânt", marea nu era zbuciumată, oamenii nu vorbeau. Întreaga lume era tăcută, mută... Atunci a răsunat vocea dumnezeiască: „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău...". Uimirea omului s-a preschimbat în supunere la poruncile divine. După învățătura preconizată de Habad[130], chiar uimirea, *hitpa'alut*, este rodul „reflexiunii", *hitbonenut*, asupra Creatorului și operei Sale.

„Șema"

Rugăciunea fundamentală a evreului este *Șema: Șema Israel, ha-Șem Eloheinu, ha-Șem ehad*. „Ascultă Israele, Cel Veșnic este Dumnezeul nostru, Cel Veșnic este unul"[131].

Șema este o chemare pe care israelitul o adresează fratelui său în credință. Îl cheamă să „audă", adică să „înțeleagă" existența lui Dumnezeu, să priceapă relația Sa cu omul: El este „Dumnezeul nostru"; să-și dea seama de unicitatea Sa: El este Suveran; să convingă lumea să-L recunoască drept „unul", drept singurul său Suveran. În ceea ce îl privește pe el, pe israelit, el acceptă prin această profesiune de credință care este *Șema*, „jugul Împărăției cerurilor". În *Șema*, evreul urmează calea care duce de la *hitbonenut* la *hitpa'alut* prin *dumia;* în felul acesta, el ajunge la acțiune; el se supune poruncilor lui Dumnezeu.

Rabbi Șneur Zalman din Liady afirmă că, grație cuvântului *Șema*, evreul este în stare „să învețe ce este divinitatea". După cabaliști, cuvântul *Șema* este alcătuit din inițialele următoarelor vorbe: *seu merom einehem*, „ridicați-vă ochii spre înalturi", vorbe ale profetului Isaia[132], care constituie, după opinia lui Rabbi Simha Bunim din Psișha, temelia iudaismului. Dar evreul nu percepe Prezența divină (pe care o „aude", dar pe care o și „vede"), doar în lumea exterioară; el coboară și în profunzimile ființei sale pentru a-l sesiza pe Dumnezeu[133].

După exemplul lui Rabbi Iehuda ha-Nasi, evreul, atunci când recită *Șema*, „își trece mâna pe față"[134], își închide ochii, se închide în sine și „îl vede astfel pe Dumnezeu în propria sa carne". El exclamă: „Ascultă, Israele, Cel Veșnic Dumnezeul nostru, Cel Veșnic este Unul". Dumnezeul tuturor, Cel Veșnic, acel *Ad* a cărui operă o admiră, este și Dumnezeul său personal pe care îl adoră în sufletul său și al cărui „martor", *ed*, este dânsul printre oameni. (Ultimele litere ale cuvintelor *Șema* și *ehad*, literele *aiin* și *dalet*, scrise cu majuscule în textul masoretic, constituie cuvintele *ad* și *ed*!)[135]

După ce a rostit cu fervoare chemarea *Șema*, evreul murmură cuvintele indicate de către Mișna[136]: *Baruh Șem Kevod malhuto le-olam vaed*, „Binecuvântat să fie veșnic Numele domniei Sale glorioase". El i se adresează lui Dumnezeu în șoaptă, în intimitatea sa cu El[137]. Această pauză aproape tăcută este urmată de recitarea „capitolelor", *parașiot*, ale acestei importante rugăciuni care este *Șema*. Evreul

făgăduieşte „să-l iubească" pe Dumnezeu, îndeplinind Cuvintele Sale[138], şi să respecte poruncile Sale: *ve-haia im şamoa tişmeu el miţvotai*[139].

Hitbonenut, gândirea reflectată a rugăciunii *Şema*, conduce la *hitpa'alut*, la uimirea tăcută a lui *Baruh Şem kevod... Hitpa'alut* ajunge la angajamentul, luat cu dragoste, de a acţiona după poruncile lui Dumnezeu.

Aïn evreiesc şi neant indian; negaţia ebraică şi afirmaţia grecească a conceptului divin

Drumul constituit de *hitbonenut*, de *dumia* şi de *hitpa'alut* conduce la concepţia că divinitatea este un *Aïn*[140], un *Ein k-Eloheinu;* el se deschide însă spre o cale mai largă, aceea a confirmării unui Dumnezeu personal. Omul se simte atunci atât de aproape de Dumnezeu încât îi spune: *Ata*!

Cabala subliniază că esenţa lui Dumnezeu nu poate fi sesizată de înţelegerea omenească, dar acel *Aïn* ascuns, divin, nu încetează să ţâşnească din profunzimile Misterului său pentru a lua forma unui *Ani*, unui Eu, care îl caută pe om cu asiduitate.

Într-adevăr, *Aïn* este cu totul altceva decât Neantul indianului. Nu numai că nu rămâne tăcut cu privire la ceea ce El este în sine, dar El afirmă ceea ce este pentru om. Îl cheamă pe om să-L caute, aprinde în el focul ştiinţei; îl obligă pe om să se îndrepte spre El şi să acţioneze după voinţa Sa.

Omul Cabalei îl gândeşte pe Dumnezeu în termeni de negaţie afirmativă. El nu porneşte de la îndoială şi nu ajunge la aceasta. Grecul, omul cercetării şi al îndoielii, n-a plasat divinitatea sub semnul negaţiei; l-a gândit pe Dumnezeu în termeni pozitivi. Pentru dânsul, Dumnezeu este ceea ce este natura: multiplă şi, totodată, una. Procedează la fel ca hindusul, care şi-l reprezintă pe Dumnezeu în felul cum vede natura.

Grecul şi hindusul îl gândesc pe Dumnezeu în termeni pozitivi, în felul în care fac aceasta anumiţi mistici nereligioşi (este adevărat că alţi mistici nereligioşi exprimă pozitivitatea divină în termeni net negativi). Omul Cabalei neagă posibilitatea de a cunoaşte esenţa lui Dumnezeu, dar ştiinţa lui îi permite să-şi dea seama că există un mister al lui

Dumnezeu. Omul ştie că acest mister îi va rămâne inaccesibil, dar nu transformă conştiinţa sa despre mister într-o ştiinţă a magiei, care i-ar pune la dispoziţie forţele cosmice. El ignoră natura misterului divin, dar acest mister nu-i întunecă intelectul şi nici nu-l descurajează. Dimpotrivă, acest mister este îmbărbătare şi încurajare, căci este claritate. Dar claritatea, lumina, nu poate fi contemplată decât de la depărtare, căci altfel te orbeşte. În acest fel a privit Israel divinitatea: „A rămas departe"[141] de locul unde i s-a revelat Dumnezeu.

„De departe mi s-a arătat Cel Veşnic", zice profetul Ieremia[142]. „Când rămân la distanţă, Dumnezeu mi se manifestă — afirmă un maestru al hasidismului — şi când mi se pare că Dumnezeu mi se arată, atunci mă aflu mai departe de El decât oricând". Dumnezeu este asemenea soarelui; Îşi trimite razele care duc mântuirea celor care venerează numele Său[143]. Le trimite lumina cuvântului Său, a poruncilor Sale, a Torei Sale. „Lucrurile ascunse aparţin Celui Veşnic, Dumnezeul nostru, dar lucrurile revelate sunt pentru noi şi pentru copiii noştri pe vecie, ca să aplicăm toate cuvintele acestei Tora".

„Emuna": orbire şi lumină

Credinciosul nu este în stare să contemple „gloria Divinităţii", dar este atras de forţa şi de măreţia Sa; el aspiră la cunoaştere. Omul care îl priveşte în faţă pe Dumnezeu, acest Soare, îşi pierde vederea[145]. Dar obţine un câştig nepreţuit: *emuna* sa devine o *emuna muhaşit*, o „credinţă simţită", cu mult superioară vederii simple. Această *emuna* este o „vedere de orb". Omul trăieşte ceea ce a vrut să vadă, ceea ce nu i-a fost îngăduit prin vederea obişnuită. „A crede cu adevărat înseamnă a crede tocmai în lucrurile pe care nu le vezi".

Orbul foloseşte celelalte simţuri ale sale, rămase intacte, în special pipăitul, cu mult mai mult decât omul normal. De altfel, şi acesta închide ochii pentru a simţi mai bine. Habad-ul intelectualist ne învaţă că în acest fel trebuie să simtă omul divinitatea, cu simţul orbului. Credinciosul nu resimte orbirea ca „o pedeapsă": simţirea de către el a divinului este mai precisă decât oricând.

În doctrina şi în istoria Cabalei, orbul joacă un rol foarte important. Este de-ajuns să ne gândim la Rabbi Iţhak Saghi-Naor, „părintele

Cabalei", care a trăit în Provence, în jurul anului 1200. Perceperea de către el a divinității a fost dintre cele mai sigure, cunoașterea de către el a lui Dumnezeu — dintre cele mai limpezi. Marii cabaliști au fost porecliți „orbi".

Atunci când desemnează oamenii lipsiți de vedere, Talmudul folosește termenul aramaic *saghi naor*, „prisos de lumină". Dacă unii cabaliști sunt denumiți *saghi naor*, aceasta se întâmplă nu atâta pentru a se indica, într-un chip delicat și respectuos, o infirmitate fizică, ci mai curând pentru a se sublinia o aptitudine religioasă excepțională și a evidenția o înflorire spirituală fără asemănare.

Rabbi Zelig, discipol credincios al eminentului rabin din Koțk, a orbit, dar aceasta nu l-a făcut să-și piardă veselia. El zicea: „Te poți bucura chiar și fiind în întuneric". Bucuria îl părăsea doar atunci când proceda la examene de conștiință.

„Într-adevăr, zicea el cu părere de rău, la ce-mi slujește orbirea, de vreme ce continui să mă văd tot pe mine?"[146]

Vederea interioară a orbilor este sănătoasă, limpede, pură; ea nu este tulburată de impuritățile lumii exterioare. Ea este „deschisă" spiritului pentru că este „închisă" trupului. Intuiția pe care orbii o au despre Dumnezeu, despre Regele universului, este cu mult superioară celei a oamenilor care dispun de vederea lor. Cei care văd au o orientare spațială; cei care nu văd se îndreaptă spre absolut; și atunci obscuritatea este Lumină, Noaptea este Zi[147].

Talmudul[148] prețuiește mult pe *hahamimii* orbi. Rav Șeșet, fariseul, *saghi naor*, a știut mai bine să recunoască sosirea unui rege, în întâmpinarea căruia se bulucea mulțimea, decât saduceul care îl ironiza pentru că s-a amestecat cu această mulțime. Căci Rav Șeșet știa să deosebească adevărata Regalitate, cea cerească; cum s-ar fi putut înșela el atunci când desemna regalitatea pământeană?

„Să simți divinitatea cu simțurile unui orb", recomandă Habad, și vei ajunge astfel să-L cunoști pe Dumnezeu.

Cunoașterea lui Dumnezeu îl face pe om conștient de ignoranța sa; acum el cunoaște propria sa ne-cunoaștere. El află că este o ființă alcătuită dintr-un corp și un suflet și că, de aceea, este incapabil să conceapă lucrurile pur spirituale. Cunoașterea sa este limitată de către materie. El nu poate decât „să-l imagineze" pe Dumnezeu (LXII). În această privință Habad emite o părere asemănătoare cu cea a lui Rabbi

Nahman din Brațlav. Cu toate acestea — adaugă fondatorul Habadului, Rabbi Șneur Zalman din Liady — „ceea ce știm mai mult decât orice este ceea ce știm despre Dumnezeu. Existența Sa este necesară, determină Totul. Dacă El n-ar menține toate lucrurile, nimic nu s-ar putea menține. Doar El este viu și existent: întreaga viață provine din El și, în afară de El, nu este existență".

Prin urmare, cunoașterea pe care o avem despre Dumnezeu este cea mai limpede și mai sigură dintre cunoștințele noastre. Înțelegerea lucrurilor divine se află la izvorul oricărei alte înțelegeri; ea include orice altă înțelegere.

Atunci când omul Îl vede pe Dumnezeu, „nu-L vede din față, ci din spate", așa cum indică Biblia[149]. Nici chiar Moise, „credincios în toată casa lui Dumnezeu, care a vorbit cu El de la gură la gură și care a contemplat imaginea Celui Veșnic"[150], nu L-a văzut decât „din spate"[151]. El îl rugase pe Dumnezeu să-l facă „să vadă gloria Sa": *Hareni-na et Kevodeha;* dar i s-a răspuns că omul nu poate să-L vadă și să mai trăiască[152].

Aici, pe pământ, omul Îl simte pe Dumnezeu; în viața de apoi, el Îl vede. Cu toate acestea, aici, pe pământ, omul Îl trăiește cel mai intens pe Dumnezeu, căci Îl simte grație credinței și Îl slujește prin acțiunea sa: credința simțită este totdeauna mai presus decât vederea. Aici, pe pământ, omul „începe" să-L vadă pe Dumnezeu, care îi arată ceva din măreția Sa. În viața de apoi, Dumnezeu „se va arăta" cu totul omului[153]. Dar acest început de viziune dumnezeiască este mai apreciat decât „dezvăluirea" completă care îi va urma. Omul este în stare să urmeze pilda lui Moise și să stea de vorbă cu Dumnezeu „față în față", deși nu poate vedea chipul lui Dumnezeu[154].

„A vedea gloria lui Dumnezeu", adică a pătrunde până la fondul nematerial al lucrurilor, a străpunge taina Realității, a cunoaște obiectul divinității — iată tot atâtea întreprinderi inaccesibile pentru omul care trăiește pe pământ. El trebuie să se mulțumească să-L zărească „din spate", să examineze suprafața lucrurilor prin care transpare expresia cea mai exterioară a Kavod, a Gloriei divine. El nu poate distinge nimic mai mult decât atâta[155].

Pentru om este mai ușor „să cunoască drumurile Domnului". Căci Dumnezeu i le arată omului pentru ca „acesta să le urmeze". Dar nici în această privință omul nu poate avea pretenția unei cunoașteri perfecte.

De exemplu, justiția divină rămâne totdeauna o problemă. *Mi*, subiectul Dumnezeu, este mai lesne de sesizat decât *Mâ*, obiectul lui Dumnezeu. Moise i-a cerut la început lui Dumnezeu să-i facă „cunoscute căile Sale": *Hodieni-na et derakeha*. Abia după aceea i-a cerut „să-l facă să vadă gloria Sa": *Hareni-na et kevodeha*[156]. De altfel, a doua cerere i-a fost categoric respinsă.

Cunoaștere și sentiment, vedere și acțiune

Cunoașterea mai extinsă a lui *Mi* și cunoașterea mai restrânsă a lui *Mâ* nu ar fi veritabile dacă n-ar porni de la credința omului în Dumnezeu și dacă n-ar duce la acțiune conform cu poruncile divine.

Nici o cunoaștere și nici o acțiune nu s-ar putea lipsi de credință. Știința se bazează și ea pe o credință (pe conștiința pe care o are despre propria ei valoare). Speculația anti-religioasă și chiar și ateismul se bazează pe o „credință", opusă credinței religioase, anume că Ființa absolută nu există. După Rabbi Nahman din Bratlav, afirmarea credinței nu este posibilă decât fiind însoțită de un *nigun*, de o „melodie" prin care omul celebrează credința[157].

Viața omenească și raporturile sociale sunt de neconceput fără o oarecare formă de credință sau, cel puțin, fără o încredere convențională. Credința care se înfățișează adesea sub forme inautentice în gândire și în acțiune este acea credință înnăscută a omului „care își cunoaște Creatorul". Numai că omul își denaturează credința. De asemenea, dorința de nemurire, care se exprimă în diverse chipuri, evidențiază cunoașterea pe care o are sufletul — „parte a lui Dumnezeu cel de sus" — că este indestructibil. Dar corpul se alătură sufletului și îi întunecă gândirea...

După Cabala, credința, *emuna*, învăluie toată viața omenească: ea asigură echilibrul său. „Omul care posedă *emuna* are sufletul sănătos"[158]. Iar sănătatea sufletului contribuie la sănătatea întregii ființe. Gândirea, sentimentul, vederea și acțiunea, toate sunt pătrunse de credință.

Grație *emunei* cunoașterea devine adevărată, duce spre profunzimile lucrurilor. Grație *emunei* sentimentul uman devine altruist. Grație *emunei* vederea devine limpede, scrutează esența

lucrurilor. Grație *emunei* acțiunea își dobândește întreaga valoare creatoare, urmărește binele[159].

Fără *emuna*, cunoașterea, sentimentul, vederea și acțiunea rămân superficiale, înșelătoare și, mai ales, dăunătoare. Iar atunci când cunoașterea se situează sub semnul căutării lui Dumnezeu, ea este adevărată, temeinică și duce la sentimentul adevărat. Nu este niciodată mulțumită: omul simte neîncetat dorința de a ști mai mult, de a se apropia tot mai mult de Dumnezeul său. Cunoașterea, *iiedia*, se traduce printr-o dorință, o *itrauta* (LXIII), care, întărită printr-o voință clară și rațională, îndreaptă omul spre acțiune.

În acest fel, *emuna* marchează rezultatul unui proces care merge de la gândire la percepție, de la percepție la acțiune. Iar acțiunea se întoarce la originile sale: la cunoaștere (LXIV). Căci, de fapt, cunoașterea este aceea care îl îndeamnă pe om spre *emuna*. „Cunoaște pe Dumnezeul părintelui tău și slujește-L cu o inimă curată și cu un suflet binevoitor"[160].

Vederea pe care omul o dobândește despre Dumnezeu prin cunoaștere este aceea a unui Dumnezeu care acționează în favoarea lui, pentru a-l face să lucreze conform cu voința Sa. Dumnezeu „îl cunoaște — îl iubește, îl alege —, pentru ca el să poruncească copiilor săi și casei sale după el să păzească drumul Celui Veșnic, pentru ca să facă ceea ce este just și drept"[161]. Acestea sunt cuvintele pe care Dumnezeu le rostește cu privire la Abraham. Iar israeliților El le spune: „Ați văzut ce am făcut Eu egiptenilor și că v-am dus pe aripi de vultur și că v-am făcut să veniți spre Mine. Deci acum, dacă vă supuneți vocii Mele și dacă veți păstra legământul Meu, veți fi... giuvaerul Meu cel mai scump"[162]. Sau încă: „Ați văzut tot ceea ce Dumnezeu a făcut sub ochii voștri în țara Egiptului... Marile încercări pe care ochii le-au văzut, și deci veți respecta cuvintele acestui legământ și le veți pune în practică, pentru ca să propășiți în tot ce veți face (pentru ca să „înțelegeți" — *taskilu* — ceea ce veți face)!"[163]

Această vedere, care este o încercare, permite omului să cunoască un Dumnezeu care acționează. Cunoașterea unei acțiuni dumnezeiești, care trebuie să-i servească drept model, îl conduce pe om la cunoașterea propriei sale acțiuni.

Cunoașterea unui Dumnezeu — care acționează și care poruncește — duce în mod necesar la o *emuna*, la o credință activă, care îl îndeamnă

pe credincios să execute ceea ce Dumnezeu pretinde de la dânsul. Dumnezeu îi cere omului să facă binele. Dar binele nu este fericirea, așa cum o concepe omul, ci fericirea așa cum o concepe, pentru om, Creatorul, care îl cunoaște mai bine[164].

Emuna este la originea oricărei mițva. Grație ei, omul realizează poruncile cu o „inimă curată" și ajunge la binele vroit de Dumnezeu. Căci binele se confundă cu viața, se confundă și cu *emuna:* toate organele corpului, toate facultățile sufletului, toate acțiunile sunt marcate de *emuna*. După ce a înșirat toate cele șase sute treisprezece mițvot din Tora și le-a clasificat și rezumat în chip divers, Talmudul[165] conchide cu aceste cuvinte ale profetului Habacuc[166]: „Cel drept trăiește prin credința sa". Viața celui drept este credința.

Așa cum am mai subliniat, toate mițvoturile pe care omul le îndeplinește în cursul vieții sale sunt cuprinse în prima poruncă, aceasta referindu-se la credință. „Toate mițvoturile Tale nu sunt decât *emuna*"[167]. Credința nu este doar suma, ea este chintesența tuturor poruncilor. Credința este viața vieții omenești — ordonată după mițvot. Printr-însa omul se apropie de Dumnezeu, Izvor al Vieții, a cărui „locuință este bucurie". Omul nu poate ajunge la Dumnezeu decât prin bucurie, manifestare a unei vieți intense. Credinciosul iubește viața, pentru că Dumnezeu i-a dat-o, pe calea naturii, și i-a orânduit-o, pe calea moralei.

Emuna traduce încrederea în Dumnezeu. Ea este precedată de un „sentiment de securitate". *Bitahon* (cuvânt a cărui rădăcină este *betah*, „sigur") nu poate fi asimilat cu un sentiment de abandon optimist, nici cu o demisie fatalistă: el se opune oricărei atitudini pasive a omului. *Bitahon* veghează acțiunea omenească, menită să ducă spre bine.

„Încrede-te — *betah* — în Cel Veșnic și fă binele; locuiește pământul și fă din credință — *emuna* — hrana ta". În acest verset al Psalmilor[168] este schițat programul unei existențe care, prin *bitahon*, se îndeplinește în acțiune, care se îndreaptă spre bine și își găsește încununarea într-o *emuna* mereu reînnoită.

Omul obține *emuna*, exercitând asupra ei o atracție continuă. De aceea hasidismul traduce credința prin *hamșaha*, atracție. Credinciosul, *ma'amin*, „atrage" spre dânsul „realitatea" lui Dumnezeu și își creează astfel propria sa realitate. O dată ce Dumnezeu este atras spre om, acesta se atașează de El. *Emuna* se fixează în *devekut*, în atașament[169].

Devekut este manifestarea cea mai suplă și mai sigură a iubirii, *ahava*, care nu pornește decât de la *hamșaha*, de la atracția la care *emuna* revine mereu[170].

Bipolaritatea atracției, „hamșaha"

Omul Cabalei nu se mulțumește cu o demonstrare a existenței lui Dumnezeu. El nu se preocupă de dovezi formale, ci încearcă să obțină o mărturie directă de la Dumnezeu. În general, modurile de demonstrare a lui Dumnezeu se reduc la două concepții principale: concepția înnăscută platoniciană și concepția naturalistă aristotelică. După prima dintre aceste concepții, Dumnezeu este descoperit *a priori* în sufletul omenesc, chiar înainte de a fi fost căutat. După cea de-a doua concepție, Dumnezeu este descoperit *a posteriori*, în natură, atunci când este căutat. Prima concepție ne furnizează dovezi esențialmente psihologice și morale; cea de-a doua — mai ales dovezi cosmologice. Dar nici una, nici cealaltă, nu conduc cu adevărat la *emuna-hamșaha*, la credința dinamică, credință care operează prin atracție, și nici măcar la simpla credință statică.

Atunci când Emmanuel Kant sau Jean-Jacques Rousseau coordonează cele două principale dovezi ale existenței lui Dumnezeu, ei nu adaugă nimic valorii acestor dovezi. Desigur, Emmanuel Kant poate lega sentimentul său, al „datoriei", de un principiu superior, iar Rousseau poate afirma că intuiția sa despre divinitate este infinit mai puternică decât celelalte intuiții ale sale. Dar amândoi rămân ceea ce au fost înainte de a fi descoperit existența lui Dumnezeu prin inteligență și prin sensibilitate.

Omul care, prin propriile sale mijloace, a ajuns să se asigure de existența lui Dumnezeu, nu-l poate, totuși, contacta, pentru că cunoașterea lui Dumnezeu trebuie să fie dăruită. Omul Cabalei „muncește" spre a obține credința, îl „atrage" pe Dumnezeu spre dânsul; și atunci omului i se conferă titlul de *ne'eman*, de „credincios", căci este dotat cu credință[171].

Pentru omul Cabalei, Dumnezeu este mai mult decât o Idee, mai mult decât o Persoană, mai mult decât un Rege: El este Partenerul fidel, pe care îl răsplătește zelul servitorului Său. „Sufletul meu este însetat

de Dumnezeu cel viu", strigă David. „Când voi intra și mă voi înfățișa înaintea lui Dumnezeu?"[172]

Această sete pe care o resimte credinciosul se poate liniști prin două izvoare ale cunoașterii: inteligența și sensibilitatea. Dar abia prin *hamșaha* omul parvine la Dumnezeu, prin atracția care se exercită într-un sens dublu: de jos în sus și de sus în jos, de la pământ spre cer și de la cer spre pământ. Ea se manifestă ca o „influență reciprocă": „dorință care urcă de la om spre Dumnezeu" și „dorință care coboară de la Dumnezeu spre om"[173]. Astfel este bipolaritatea atracției, *hamșaha*. Comunicarea dintre cei doi parteneri, *Ne'eman*, Credinciosul divin, și *ne'eman*, credinciosul uman, asigură menținerea lumii.

De la Aïn la Ani: de la negația impersonală la afirmația personală

Orice fel de relație dovedește „voința" pe care o au două ființe să se întâlnească. Această voință, *rațon*, se exprimă prin *rat*, „alergarea" spre obiectul dorinței. Fiecare dintre cei doi parteneri „frânge" sentimentul său de insuficiență: celălalt îi va da ceea ce îi lipsește.

Dumnezeu ia inițiativa unei întâlniri cu omul: El creează locul, timpul și ființa care vor trebui să servească acestui eveniment. În acest fel acel *Aïn*, Nu, Non-spațialul, Non-temporalul, Non-personalul se transformă într-un Da, capabil să răspundă celui care i s-ar putea adresa, omului. El este *Bore ieș me-ain* (LXV), „Acela care creează, pornind de la neant". El își scoate din Sine pe partenerul Său, pe acela care se va putea „opune" lui Dumnezeu. La fel, din Adam va ieși aceea care va deveni partenera sa: ea va fi „ajutorul" său, *ezer*, dar *ke-negdo*, „opunându-i-se lui"[174].

Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne acel *Aïn*: nu Absentul, ci Ființa cea mai sigură, mai durabilă decât toți cei cărora El le-a dăruit existența. Este acel *Aïn*, mereu insesizabil pentru înțelegere, chiar și atunci când este perceput în calitate de *Ani*, când se oferă deplin ca *Ani* (Eu).

Inteligenței nu-i este dat să fixeze un punct de reper în *Aïn*; ea nu cunoaște trecutul Său, înainte și după creație, după cum nu cunoaște nici

prezentul Său. *Aïn* este totul, dar cu toate acestea — inabordabil. El este prezent și, totuși, de negăsit. El este aproape și, totuși, îndepărtat.

Incapabil să-l conceapă pe Dumnezeu prin intelect, omul este capabil să-L trăiască, să și-L însușească: i se oferă Lui pentru a-L primi în schimb[175]. Iar a-l cunoaște pe *Ani* îmbogățește mult mai mult pe om decât cunoașterea lui *Aïn*, a esenței divinității. „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului, din casa robiei...". Dumnezeu i se înfățișează omului raportându-se la o experiență. El nu spune: „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău, care te-a creat", căci omul n-are nici o experiență a creației.

Acel *Anohi* care se revelează omului este un Eu autentic, dar plin de „tainele" Sale inițiale[176]; El se dezvăluie treptat. Acest Eu cu iubire năvalnică constituie interioritatea lui *Ani*, care nu se reprezintă decât sub aspectul superficial, exterior, al lui *Anohi*[177].

Când i se înfățișează omului, Eul divin este purtătorul numelui de *HaVaIaH*. Este Ființa care vădește o voință directoare în natură: El a chemat-o la viață și o îndreaptă spre un scop determinat, conferind astfel naturii un caracter moral și istoric.

HaVaIaH — tradus, convențional, prin „Cel Veșnic" — este urmat de numele *Elohim*, atribut al lui Dumnezeu, Creator și Ordonator al naturii. Maiestatea distantă a lui *Elohim* se transformă într-o proximitate îngăduitoare. El devine Dumnezeul personal. *Anohi ha-Șem Eloheha...* „Eu sunt Cel Veșnic, Dumnezeul tău..."[178]

Anohi, Eul divin care se manifestă în plenitudinea sa, este interpelat de către om sub o formă cu totul personală, deși nu este perceptibil pentru ochii omenești. Acest Eu se concretizează în apelația *HaVaIaH*, numele lui Dumnezeu al istoriei, al existenței și al devenirii; în timp ce *Eloheha* nu este doar numele unui Dumnezeu creator în trecut, ci al unui Dumnezeu care se interesează de om, pe care El l-a plasat în creația Sa. Relația omului cu *Anohi* divin devine deci posibilă prin istorie, ca și prin natură.

Revelația lui *Anohi* este revelația „originală" și cea mai completă cu putință, a unui Dumnezeu personal[179].

După ce au făptuit „păcatul originar", Adam și Eva au auzit și dânșii vocea Celui Veșnic Dumnezeu (*ha-Șem Elohim*). Dar ei „s-au ascuns dinaintea feței Celui Veșnic Dumnezeu", pe care s-au temut să-l înfrunte. Atunci „Cel Veșnic Dumnezeu l-a chemat pe Adam și i-a zis:

„Unde eşti?"[180] Interpelarea adresată de Cel Veşnic Dumnezeu primului om se referea la un fapt precis: încălcarea poruncii divine. Era mai mult decât o întrebare: îi cerea socoteală, îl chema la ordine.

Dar atunci când Dumnezeu i se adresează cu adevărat omului, intrând în dialog cu el, omul se înfăţişează pentru a-L auzi, gata să I se supună[181]. Chiar dacă se mai teme să calce pe locul unde i se adresează Dumnezeu şi să-I răspundă de-a dreptul prin „Tu", el nu şovăie să-L înfrunte, „nu se ascunde dinaintea feţei Lui", nu fuge de El, căci ştie de-acum că n-ar avea unde fugi: „Nu există loc unde El să nu fie". Dumnezeu îi reaminteşte ce a făcut pentru dânsul, dar nu-i reproşează trecutul: El îl orientează pe om spre viitorul său.

Semnificaţia minunii

Revelaţia lui *Anohi*[182] conţine revelarea calităţii creatoare a lui Dumnezeu: ieşirea israeliţilor din robia egipteană a fost marcată prin „minuni", prin schimbări pe care le-a operat în natură Creatorul, singurul care o cunoaşte, singurul capabil să le îndeplinească[183].

Istoria nu este în afara naturii, ci se grefează într-însa. Ignorantul crede că minunea antrenează o deviere a legilor naturale. De fapt, minunea repară ruptura care se produsese între natură şi istorie. Această muncă de reajustare a naturii la istorie nu poate fi efectuată decât de Acela care cunoaşte orientarea istoriei; El judecă dacă a sosit momentul când să intervină acolo unde omul n-a reuşit, să restabilească acordul pe care omul l-a frânt.

Tora, cheia naturii

Omul are datoria să facă acordul naturii cu istoria, căci natura este făcută pentru istorie. Dar cum poate omul cunoaşte îndeajuns natura, spre a o pune în acord cu istoria — el, care n-a fost martor al creaţiei?

Pentru a cunoaşte natura, omul trebuie să se iniţieze în „faptele prime" ale creaţiei. Deci, omul trebuie să sondeze ceea ce „precede" începutul, adică pe Dumnezeu, pentru a trece apoi la studierea începuturilor universului şi ale timpului; căci crearea universului a avut

loc o dată cu cea a timpului şi a spaţiului. Cum ar putea întreprinde aşa ceva omul, care trăieşte în timp şi în spaţiu?

Iniţierea în „faptele primare" pare imposibilă omului de ştiinţă, care îşi cunoaşte limitele condiţiei sale. El se străduieşte doar să exploreze şi să descrie lumea existentă şi, în măsura posibilităţilor sale, să stabilească raporturi între lucruri, cu alte cuvinte să stabilească raporturi între efectele unei cauze pe care el o ignoră.

În acest timp omul Cabalei se apleacă asupra Scrierii Sfinte. Ea îi va oferi cheia „primelor taine ale lumii". Căci Tora este carta cosmosului: ea conţine semnele genezei lumii materiale şi a lumii spirituale[184]. Ea cuprinde secretele formării universului. Dumnezeu a creat Tora şi „a examinat-o înainte de a trece la crearea lumii": ea constituie planul creaţiei[185].

Însă nici Tora nu poate oferi omului decât o vedere parţială asupra naşterii universului. Prima literă a cărţii Genezei, litera *beit*, „este închisă pe trei din laturile sale, deschisă pe o singură latură"[186]: omul are la îndemână o singură intrare pentru a pătrunde în tainele lumii; el înaintează într-o zonă interzisă şi trebuie să se ferească a-i depăşi hotarele[187].

Cum îl percepe Tora pe Dumnezeu

Omul percepe prin Tora pe Dumnezeu sub aspectul Său cel mai impersonal şi Îl sesizează în manifestarea Sa cea mai personală[188].

Dumnezeul personal, *Anohi*, i se înfăţişează omului în deplinătatea Sa prin intermediul Torei[189]. Revelaţia sinaitică prezintă „dăruirea Torei". În Tora se înscriu evenimentele istorice la care omul a asistat, experienţele pe care dânsul le-a trăit în Dumnezeu; aşa încât, aceste evenimente, aceste experienţe vor putea fi examinate de către generaţiile următoare, iar mitvoturile care se vor referi la ele îşi vor păstra astfel întreaga lor valoare.

Anohi, care se revelează omului în calitate de Dumnezeu al istoriei, al experienţei trăite de către om, este de asemenea — aşa cum a remarcat Zoharul — „forma primară", „originală", a divinităţii, abia ieşită din stadiul iniţial, creator, şi purtătoare a secretelor întregii creaţii[190].

Singura revelație a lui Dumnezeu este aceea a unui Dumnezeu al moralei, al umanității și al istoriei, chiar când aceasta este percepută în natură. Prin urmare, singura cunoaștere pe care omul este în măsură s-o obțină cu privire la natura lui Dumnezeu este o cunoaștere de ordin moral.

Pentru a ajunge la această cunoaștere omul trebuie să treacă la pregătirea sa morală. Spre a descifra în Tora secretele creației, studiul nu este suficient: este angajată întreaga personalitate a omului; omul trebuie să fie moralicește capabil să-și însușească știința Torei. Aceasta nu va oferi tainele sale unui om care vrea „să se servească" de ele ca de un instrument de investigare a Ființei. După cum avertizează Mișna, omul care „o exploatează și se folosește de coroana sa" își riscă viața.

Ar fi fost mai bine să nu se fi născut, exclamă Talmudul și Zoharul[191].

Tora nu lămurește decât pe credincioșii săi „despre luminile tainelor sale". Ea nu-și ridică vălul decât față de cei a căror credință este neîndoielnică. Iar dacă își arată chipul, o face cu rezervă. Zoharul afirmă: „Chiar în locurile unde Scrierea Sfântă își descoperă misterele, acestea nu sunt sesizate cum trebuie decât de către inițiați". Și adaugă: „O frumoasă tânără este închisă într-un palat. Ea are un iubit, dar nimeni nu cunoaște dragostea acestui iubit. Întrucât îndrăgostitul, mânat de dorința de a-și vedea iubita, trece adesea pe dinaintea palatului, aruncând priviri în toate părțile, tânăra se hotărăște să facă o mică deschizătură în zidul palatului său și, în clipa când îl vede trecând pe acela care o iubește, își apropie fața de deschizătură timp de o clipă... Nici un trecător nu-i vede fața, cu excepția îndrăgostitului, deoarece este singurul ale cărui priviri, inimă și suflet sunt îndreptate spre iubita sa. La fel stau lucrurile cu Scrierea Sfântă: ea nu-și revelează tainele decât celor care o iubesc. Cei care nu sunt inițiați trec pe lângă ea fără a vedea ceva. Dar Scrierea Sfântă binevoiește să se arate pentru o clipă inițiaților ale căror priviri, inimă și suflet sunt îndreptate spre ea"[192]. Oamenii care vor să descopere misterele Scrierii Sfinte trebuie „să se ocupe cu spusele Torei", adică să le învețe și să le aplice. Ocupându-se astfel de Tora, studiind și respectând preceptele ei, omul Cabalei izbutește să întrevadă secretele creației și, prin aceasta, pe cele ale Creatorului. Dar el nu ajunge decât să deosebească ceea ce poate fi cunoscut de ceea ce nu este cognoscibil[193].

Ocupându-se de Tora, omul Cabalei descoperă peste tot „Nume" ale lui Dumnezeu, deoarece ea este constituită din aceste Nume[194]. Însă aceste Nume nu se referă la esența Sa, ci la binele pe care El îl urmărește și prin care El ne servește drept model. Omul Cabalei își dă seama că „nu există nici un verset, oricât de neînsemnat ar părea la prima vedere, care să nu indice mai multe cărări ce conduc spre misterul Înțelepciunii supreme"[195]. Omul Cabalei descoperă numai tainele care îl pot ajuta la realizarea binelui. Este adevărat că el este liber să folosească aceste taine în sensul contrar binelui, ceea ce confirmă doar, pe calea contradicției, valoarea binelui care rezidă în aceste taine: „Albul nu este recunoscut decât prin negru, iar binele numai prin contrariul său!" De aceea, exclamă înțelepții, „binele nu este decât Tora"[196]. Sau: „binele nu este decât țadikul"[197], pentru că omul drept știe cum și pentru ce se ocupă dânsul de respectarea Torei.

„Lucrările Sfântului, binecuvântat-fie-El, sunt cuvintele Scrierii Sfinte". Însăși Divinitatea se identifică cu Tora. Astfel, omul care pătrunde misterele Torei are dreptul să-și închipuie că pătrunde viața interioară a lui Dumnezeu[198].

Știința Torei

Cabala se interesează de viața divinității. Dar aceasta nu ne îngăduie să afirmăm — cum a făcut nu demult Abellio[199] — despre Cabala că este o cosmogonie, sau chiar o teogonie.

La popoarele politeiste, mitul formării universului era strâns legat de mitul genealogiei zeilor; după ele, lumea s-a ivit din lupta dintre divinități care formau filiații. Abellio încearcă să edifice o cosmogonie asemănătoare, pe care o denumește cabalistică, pornind de la povestea creației istorisită în cartea Genezei. Îi alipește o teogonie întemeiată pe doctrina mistică evreiască a *sefirot*-urilor, a gradelor de expansiune creatoare divină. Merge chiar mai departe, până la a schița niște „cicluri teogonice"! Eroarea sa se explică prin optica politeistă în care el situează Cabala.

Dar Cabala nu ne înfățișează nici o cosmogonie și nici o teogonie. Căci doctrina sa despre formarea universului și doctrina sa despre Dumnezeu se bazează pe concepția biblică privitoare la creație și la

Dumnezeu. Iar Biblia — și în special cartea Genezei — vede în creație actul întru totul liber al unui Dumnezeu Unic. Nimeni nu l-ar fi putut influența pe Dumnezeu, căci nimeni nu exista înaintea creației în afară de Dumnezeu însuși. Desigur, odată lumea concepută și chemată la viață printr-un act unic, Creatorul a putut comunica intențiile Sale unor creaturi ale Sale, de exemplu îngerilor, așa cum observă *agada*[200]. El s-a putut sfătui cu aceștia, a putut întâlni câteodată chiar opoziția lor la planurile Sale de desăvârșire a operei Sale, dar totdeauna El singur a fost acela care a decis. N-a existat vreo luptă între Creator și creaturile Sale[201]; se mențin uneori neînțelegeri, dar ele nu au decât rostul de a sublinia și mai mult libertatea creaturilor.

Dumnezeu creează forțe care se opun între ele, dar aceste forțe îi rămân totdeauna subordonate. El le folosește pentru a reliefa binele pe care îl urmărește în opera Sa[202]. Aceste forțe antagoniste se regăsesc la toate nivelurile existenței, așa încât este posibil să se fi manifestat și în clipa creației.

Procesul interior al *sefirot*-urilor, despre care Cabala vorbește din belșug, nu privește natura lui Dumnezeu, care este „deasupra" *sefirot*-urilor și despre care Cabala nu este capabilă să ofere nici o explicație[203]. Acest proces este legat de constituirea și organizarea universului, virtual format înainte ca *sefirot*-urile să se desfășoare. Forțele antagoniste care animă *sefirot*-urile corespund celor pe care omul le întâlnește în lumea sa. Tensiunea caracterizează raporturile dintre Dumnezeu și om[204].

Sefirot-urile nu oferă elementele necesare pentru a constitui „sinteza unei teogonii", cum pretinde Abellio, și nici măcar a unei teosofii. La fel ca și celelalte doctrine religioase evreiești, rabinice și filosofice, Cabala nu propune nici o cosmologie și nici o teologie în accepția obișnuită a acestor termeni. Ea nu pretinde că oferă o știință a legilor universale imuabile și nici o cunoaștere a esenței lui Dumnezeu. Orice doctrină religioasă evreiască, fie că este rabinică, filosofică sau cabalistică, afirmă imposibilitatea de a accede la o asemenea știință.

Maimonide, care reprezintă atât iudaismul rabinic cât și pe cel filosofic, tratează pe larg despre formarea lumii fizice, ca și despre „lucrurile divine", metafizice, ale „Înțelepciunii divine". Totuși, el se ferește să edifice sisteme științifice privind aceste subiecte: el își propune să interpreteze Tora în felul cabaliștilor, cercetând „misterele Torei", *sitrei Tora*.

Ansamblul doctrinelor religioase evreiești se mărginește la câteva puncte esențiale. Actul creației relevă voința unui Dumnezeu unic, creator. Dumnezeu caută relații cu omul, pe care L-a plasat în centrul creației, dându-i misiunea s-o desăvârșească și s-o controleze. Biblia este charta în care este înscris actul creației și care indică relațiile dintre Dumnezeu și om. După cabaliști, Biblia mai este și regulatoarea creației, care continuă fără încetare, precum și regulatoarea raporturilor dintre Dumnezeu și om, care și ele continuă.

Cabaliștii nu se îndepărtează de gânditorii rabinici și filosofici ai iudaismului. Cu toții aprofundează Tora, îi sondează tainele, spre a degaja din ele funcțiile regulatoare, materiale și morale.

Cabaliștii se apleacă cu mare grijă asupra Scrierii Sfinte; cu aceeași grijă cu care veghează la pregătirea lor morală în condiții de „sfințenie". Ei coboară în adâncul Torei și obțin astfel o vedere mai completă decât ceilalți cercetători asupra „faptelor începutului", *ma'ase bereșit*, asupra principiilor și acțiunilor lui Dumnezeu care au prezidat formarea universului, precum și asupra „faptelor Carului", *ma'ase merkava*, principiile și acțiunile lui Dumnezeu care leagă istoria omenească și lumea fizică cu lumea metafizică.

Cabala, această *hohmat ha-emet*, „știință a adevărului", oferă o explicație foarte bogată a formării universului (prin care se întâlnește, de altfel, cu fizica nucleară contemporană!); dar asta nu înseamnă că se mărginește la această explicație. Scopul său rămâne practica mițvoturilor; pentru aceasta caută dânsa să obțină o cunoaștere limpede a lumii, prin studiul și aprofundarea Torei.

Ca și ceilalți evrei, omul Cabalei distinge în cartea Genezei intenția unui autor dornic să ne facă să știm că întreg universul este opera Unuia singur. Creatorul a conceput lumea cu înțelepciune, dându-Și ca scop binele: El precizează această intenție la capătul etapelor succesive ale creației. Unei singure ființe i-a acordat facultatea de a continua acțiunea îndeplinită de El, facultatea de a accede la rangul de creator. Însă pentru a-și realiza sarcina, omul este obligat să intre în relație cu Dumnezeu: el va căuta să afle intențiile Sale, voința Sa, va învăța să-L slujească. Aceasta este tema Genezei, temă pe care toate celelalte cărți ale Bibliei o reiau și o dezvoltă sub diferite forme.

Departe de a se opri la ceea ce pare lesne de înțeles la citirea Cărților Sfinte, omul Cabalei își dă seama deîndată că ceva tainic se

ascunde în Tora: în literele, cuvintele, versetele, capitolele şi cărţile Scrierii Sfinte. Accedând la o spiritualitate mereu mai înaltă, omul Cabalei este impresionat de profuziunea de gânduri pe care i le aduce Tora şi de întinderea orizonturilor pe care ea i le deschide. Nu regretă decât faptul că nu şi-a îmbogăţit mai devreme cunoştinţele! Căci îşi însuşeşte următoarele consideraţii ale Zoharului: „Vai de omul care pretinde că Scrierea Sfântă nu ne învaţă decât lucruri simple! Căci fiecare cuvânt dintr-însa cuprinde o taină esenţială... Misterele cuprinse în Scrierea Sfântă, mistere cu ajutorul cărora au fost create toate lumile, nu puteau coborî aici jos decât înveşmântate cu un înveliş; deoarece lumea materială nu poate suporta strălucirea a tot ce este imaterial...

Înţelesul literal al Scrierii Sfinte este învelişul; şi vai celui care ia acest înveliş drept Scrierea însăşi... De aceea David a zis: „Înlătură vălul de pe ochii mei, ca să zăresc minunile cuprinse în Tora“[205]. David vroia să vadă ce este înăuntrul învelişului. Smintiţii nu privesc decât hainele omului: dacă sunt frumoase, atunci şi omul este frumos. Însă hainele acoperă ceva care este încă mai scump: anume, sufletul. Scrierea Sfântă are şi dânsa un corp, şi anume poruncile; are şi ea un înveliş — anume, naraţiunile; şi, în sfârşit, are şi ea un suflet care a fost revelat celor care se aflau la poalele muntelui Sinai. Sufletul Scrierii este partea ei esenţială şi fundamentală; iar în vremurile viitoare fiecare va putea vedea sufletul Scrierii Sfinte... Vai vinovaţilor care pretind că Scrierea Sfântă nu este decât o simplă povestire![206]

Cu toate acestea Zoharul cinsteşte virtutea omului simplu, simplitatea „de copil“ a actelor sale: oare nu acordă el favoruri cu totul particulare pentru *ienuka*, pentru „copilul“ minune? Însă, cerând omului să se perfecţioneze în ştiinţa Torei, Zoharul nu încurajează schematizarea intelectuală şi mai ales nu aprobă mulţumirea de sine. El pretinde omului să se perfecţioneze în acelaşi timp în domeniile intelectual şi moral. Desăvârşirea morală nu se poate efectua, la om, decât pe cale intelectuală, raţională. Iar voinţa omenească nu este raţională decât atunci când se identifică cu voinţa Creatorului. Prin urmare, trebuie cunoscută, mereu mai bine, voinţa Creatorului. Cu cât este mai bine cunoscută această voinţă, cu atâta ne conformăm mai mult la dânsa[207].

Tora conţine chintesenţa Voinţei care a prezidat creaţia şi care guvernează operele divine; deci omul este dator să aprofundeze mereu

mai mult Tora. „Dumnezeu vrea, afirmă Zoharul, ca oamenii să descopere în operele Sale tainele Înţelepciunii“[208] şi „fiecare om are datoria să aprofundeze cunoaşterea lui Dumnezeu atâta cât îi permite înţelegerea sa“[209]. Dar are oare omul dreptul să se mândrească pentru că a aprofundat cunoaşterea lui Dumnezeu? Are dreptul să se mândrească cu ceea ce a izbutit să sporească această cunoaştere? Hotărât, nu! El răspunde doar vocaţiei proprii. Omul care aprofundează mereu cuvintele Torei îşi dă seama că este cu mult inferior faţă de ce ar trebui să fie[210], căci cunoaşterea lui Dumnezeu îi lărgeşte mereu domeniul pe măsură ce înaintează spre această cunoaştere. Savantul se apropie prin aceasta de omul simplu, căci descoperirea misterelor Torei îi sporeşte iubirea pentru om, semenul său[211].

Semnificaţia imediată a Torei

Simplitatea interpretării Torei este confirmată de cunoaşterea tainelor ei. Hermeneutica ultimă a Torei se juxtapune doar interpretării ei prime. Totuşi, omul Cabalei îşi dă seama că nu este de-ajuns să posede simplitatea care îi este oferită: el trebuie s-o obţină trudind. În acest fel omul îşi măreşte noţiunea sa despre măreţia divină. Această măreţie se desfăşoară în faţa ochilor săi, trezeşte într-însul sentimentul „micimii“ sale, al rangului său de „Servitor“ ataşat Stăpânului şi, totodată, sentimentul că se bucură de o „favoare“, în calitate de „fiu“ al Regelui, care este chemat să-l servească cu devotament pe Tatăl şi Creatorul său. El îşi spune, după pilda lui Abraham, a lui Moise şi a lui Aaron: „Eu nu sunt decât praf şi pulbere“ şi „Eu nu sunt nimic“. Dar nu uită nici că are obligaţia să-şi spună: „Lumea a fost creată pentru mine!“[212] Tora se adresează atunci acestui om cu următoarele vorbe: „Tu vezi că în cuvintele în care ţi-am arătat odinioară un înţeles literal, astăzi îşi arăt un înţeles mistic. Pentru înţelesul literal sunt indispensabile toate vorbele, fără a se putea adăuga sau scădea ceva; tot astfel, pentru sensul mistic toate sunt absolut necesare, fără a se putea adăuga sau scădea nici măcar o singură literă“[213].

Omul Cabalei socoteşte că această complementaritate a sensului literal şi a înţelesului mistic face ca spusele Torei să fie cu adevărat simple, adică inteligibile, şi cu adevărat aplicabile, graţie cunoaşterii

cauzelor care au prezidat la prescrierea mițvoturilor. De fapt, omul nu parvine să conceapă, pe calea logicii, Cauza cauzelor: el îl trăiește pe Dumnezeu. El nu izbutește nici măcar să sesizeze intențiile Autorului legilor naturale și al legilor morale, dar obține o vedere mai clară asupra corespondenței existente între aceste două feluri de legi.

„Știința cauzală" pe care o descoperă omul Cabalei depășește cu mult toate celelalte științe omenești, care se bazează pe relații de cauză la efect și care urmăresc, cel mult, să determine efectele materiale imediate ale unor cauze care nu pot fi niciodată prea îndepărtate și să deceleze relațiile de ordin fizic între aceste efecte. Știința cauzală pe care omul Cabalei reușește s-o constituie îi permite să înțeleagă mai bine Voința Creatorului Legislator, care este Cauza cauzelor și Scopul scopurilor și rămâne Obiectivul ultim al cercetărilor sale. Zoharul arată înlănțuirea „cauzelor", pornind de la Cauza primară, insesizabilă, incomprehensibilă, pentru a ajunge la constituirea organismului material al universului, lăsând totodată să se întrevadă înlănțuirea poruncilor pe care Dumnezeu le-a ordonat omului și care conduc la constituirea organismului spiritual al universului[214]; acest organism trebuie să învioreze organismul material al lumii, la fel după cum sufletul înviorează corpul omenesc[215].

Tora pune la îndemâna omului materialul brut pe care el îl poate folosi pentru a reconstitui planul fiecărui univers, al celui „de sus" și al celui „de jos", cu scopul ca, după aceea, să le reunească și să le identifice pe unul cu celălalt. Tora îi oferă literele sale, cuvintele, versetele, capitolele sale. Totuși, ordinea vizibilă, imediat perceptibilă, a lumii în care se află nu-i permite omului să recunoască ordinea totală a universului.

Ordinea veritabilă este interioară. Omul care descoperă taina dispoziției autentice a cuvintelor sfinte ale Torei pătrunde în *heihalot*, în „palatele" divinității, așa cum indică Zoharul; el se află în preajma Regelui, după cum afirmă Maimonide[216]. El are în față imaginea unui univers dinamic, a cărui funcționare o sesizează foarte bine.

Literele Torei sunt „Numele" lui Dumnezeu, prin care El manifestă acțiunile Sale creatoare. Combinarea literelor Torei corespunde coordonării forțelor care acționează după planul Creatorului. De aceea, „fiul Palatului" obține ceea ce omul de știință se străduiește zadarnic să

afle prin observarea naturii, și anume reducerea ordinii exterioare a lumii la o ordine interioară, simbolică.

În investigarea Torei, omul Cabalei utilizează metoda logică, matematică, mistică, în paralel cu metoda logică halahică, de care se servește în calitate de maestru al Legii: el face apel la analogie, la deducție, la inducție, la calculul literelor și încă la alte procedee. Omul Cabalei, om al Legii, ajunge astfel la gradul cel mai înalt al cunoașterii omenești: el devine maestru în știința adevărului. „Ajuns la cunoașterea perfectă a Torei prin interpretarea sa atât rațională cât și simbolică, el descoperă tainele pe care ea le conține de la începutul vremurilor"[217]. Ordinea universului fiind întemeiată pe ordinea Torei, existența universului conformându-se celei a Torei, maestrul Torei devine astfel cu adevărat maestru al universului: îl cunoaște, dispune de el, operează „minuni", îl conduce la destinația pe care i-a prescris-o Creatorul atunci când au avut loc „faptele primare".

Prin urmare, ceea ce a fost denumit, în mod eronat, o cosmogonie și o teogonie sau — ceva mai modest — o cosmologie și o teologie, nu este nimic altceva decât o știință a Torei. „Faptele începutului", *ma'ase bereșit*, și „faptele carului", *ma'ase merkava*, constituie cele două mari subiecte pe care misticii Cabalei le-au tratat împreună. Pentru „faptele începutului" au luat ca punct de plecare primele pagini ale cărții Genezei, pentru „faptele carului" au pornit de la primul capitol al cărții lui Ezechiel. Între ele există însă o legătură strânsă, cum este firesc să fie între doctrina creației și cea despre Dumnezeu.

Însă *ma'ase bereșit* se referă la o creație în devenire, iar *ma'ase merkava* la divinitatea în acțiune[218]. Misticii acestor *ma'ase bereșit* și *ma'ase merkava* nici nu abordează teme precum: ce precede conceperii lumii și ce precede gândirii creatoare, active, a divinității; ei socotesc că aceste teme rămân invizibile în „ascunzătorile" lor[219]. Căci „de când a fost creată lumea, n-a existat vreun om care să fi putut pătrunde în străfundurile Înțelepciunii Sale, atât de tainică și de ascunsă este ea. Esența lui Dumnezeu este atât de mult superioară înțelegerii omenești, încât locuitorii acestei lumi nu se pot apropia de ea și nimeni n-o va cunoaște vreodată"[220].

Bnei heihala, „fiii palatului", nu cunosc deplin nici măcar pe subiecții care se găsesc „dincoace" de început și în angrenajul carului, deși cercetarea lor îi duce până la gradul cel mai înalt al științei

omeneşti, procurându-le astfel binefacerile unei „ştiinţe a adevărului". Înţelegerea pe care ei o au despre lucruri este cu siguranţă mai netă şi mai unitară decât aceea a oamenilor de ştiinţă, căci ei se înalţă spre Cauza cauzelor: conduita lor este mai stabilă decât aceea a oamenilor de ştiinţă, căci ei se preocupă în permanenţă şi de comportarea lor — viaţa intelectuală şi viaţa morală sunt strâns legate la dânşii. Cu toate acestea, ştiinţa lor este omenească: ea nu poate fi decât incompletă şi provizorie, nu poate dobândi valoarea definitivului. La fel ca şi viaţa omenească, ştiinţa elaborată de către om este în chip firesc supusă schimbărilor şi perfecţionării continue.

Niciodată concepţia ştiinţifică a Cabalei nu este ridicată la rangul de dogmă şi de aceea nu se expune unei dezminţiri. Omul Cabalei ştie că „misterele supreme, cele de sus şi cele de jos, din lumea aceasta şi din lumea care va să vină, mistere ascunse în Scrierea Sfântă, nu pot fi sesizate definitiv, căci ele nu se dezvăluie"[221]. Iar „Torei îi place uneori să scoată misterul din teaca sa, dar n-o face decât pentru o clipă; abia l-a scos din teacă şi se grăbeşte să-l ascundă din nou[222].

Voinţa divină şi voinţa omenească

Deşi este deplin conştient de greutăţile pe care le întâmpină în a ajunge la Dumnezeu şi chiar în a dobândi o cunoaştere clară a voinţei Lui, omul Cabalei nu descurajează, nu-şi micşorează eforturile în studiul şi în acţiunea sa pentru a cunoaşte mai bine voinţa divină. El ştie că trăieşte în lumea lui Dumnezeu, în lumea pe care a realizat-o voinţa Sa şi în care se exercită încă în mod constant voinţa divină. Această lume este cea a acţiunii; *olam ha-assia;* omul trebuie să acţioneze într-însa; această lume reprezintă ultimul din cele patru grade ale creaţiei divine. Cele patru lumi sunt: cea a emanaţiei, cea a creaţiei, cea a formării şi cea a acţiunii (LXVI).

Lumea noastră este inferioară celorlalte trei din punctul de vedere al spiritualităţii, dar, totodată, le este superioară, căci conţine suma Voinţei pe care Creatorul a desfăşurat-o — şi continuă s-o desfăşoare — în opera Sa de creaţie. Ea este rezultatul acestei opere. Într-adevăr, lumea acţiunii este o lume a alegerii, a iniţiativei libere, a transformării,

a desăvârşirii. Aici omul este capabil să descopere intenţiile Creatorului şi chiar să facă o aprecierea a voinţei Sale.

Prin „emanaţie", „creaţie" şi „formare", Dumnezeu a stabilit ceva ce nu exista încă; prin „acţiunea" pe care Dumnezeu a rezervat-o omului, El îi cere „să desăvârşească" opera Sa[223].

Omul este singura creatură în stare să se înalţe spre Creator, străbătând toate lumile; numai dânsul este capabil să facă să se înalţe toate lumile spre Creator. Totuşi, el este îndepărtat de Izvorul primar al Creaţiei. În fapt, omul conţine în persoana sa chintesenţa celor patru lumi suprapuse: el le reuneşte ca şi cum ar fi patru etaje ale unei aceleiaşi case.

Cele patru lumi reunite într-una singură corespund celor patru litere ale Numelui divin, IHVH, acel *Şem HaVaIaH*, care reprezintă voinţa creatoare a lui Dumnezeu[224]. Omul, care prin acţiunea sa unificatoare, reduce cele patru lumi la una singură, reuneşte, de asemenea, într-un singur Nume cele patru Principii ale Voinţei divine.

Graţie acţiunii omului, toate voinţele din univers converg spre Creator, din care ele au ieşit. Într-adevăr, Creatorul vrea ca făpturile să se emancipeze de sub tutela Sa, pentru ca ele să se întoarcă liber la El. Omul, ultimul născut al creaţiei, se reîntoarce primul la Dumnezeu — uneşte voinţa sa cu Voinţa supremă — antrenând, împreună cu dânsul, întreaga creaţie spre Autorul ei. Căci toate creaturile sunt subordonate omului în realizarea poruncilor divine. Nici măcar îngerii, în lumea superioară, nu intonează imnurile lor către Dumnezeu decât atunci când Israel le intonează în lumea inferioară[225]. Numai omul alege şi decide acţiunea sa.

Dintre toate creaturile, omul seamănă cel mai mult cu Dumnezeu: lui îi este oferită posibilitatea de a vrea, slujindu-se de inteligenţa sa. Totuşi, omul se deosebeşte de Dumnezeu pentru că voinţa sa poate fi anulată de ne-voinţa sa (în timp ce la Dumnezeu ne-voinţa se asimilează cu voinţa, care este identică cu inteligenţa). Dintr-un punct de vedere, îngerul este superior omului deoarece, fiind o inteligenţă perfectă, el nu poate să nu execute poruncile lui Dumnezeu. De aceea el este adesea dat ca exemplu omului recalcitrant la voinţa divină. O simplă creatură — chiar şi o muscă! — este, dintr-un anumit punct de vedere, superioară omului deoarece, din instinct, este totdeauna dispusă să îndeplinească rolul ce i-a fost atribuit în ordinea lumii. De aceea, din vechime şi până

astăzi, înțelepții lui Israel socotesc că făptura simplă, însuflețită sau nu, poate servi drept exemplu de supunere deplină la voința Creatorului[226].

Luând în considerare toate acestea, omul trebuie socotit totuși mult superior atât îngerului[227] cât și creaturii simple. Căci atât îngerii cât și simplele creaturi nu au voință. Îngerul înțelege atât de bine voința lui Dumnezeu încât nu mai vrea nimic altceva. Creatura simplă, deși vrea doar ceea ce Dumnezeu îi dictează să vrea, nu înțelege totuși nimic din această voință. Îngerul are inteligența drept instinct; creatura simplă are instinctul drept inteligență. Numai omul le are pe amândouă: inteligența și instinctul; el le opune între ele, pentru a le coordona după aceea și a parveni la voința luminată. Numai omul poate voi prin inteligență, conformându-se astfel Voinței și Inteligenței lui Dumnezeu.

Atunci când Dumnezeu îi face omului darul de a voi și a nu voi, când îl obligă să deosebească una de alta, El cere din partea omului să înțeleagă de ce vrea și de ce nu vrea[228]. „A cunoaște înseamnă a distinge"[229]. Știința omenească este analogică, dar Izvorul științei se află în Dumnezeu. El oferă omului posibilitatea de a voi și a nu voi, dar prin aceasta El îl cheamă să caute, tocmai prin această opoziție, voința Sa, simplă, unitară, în care a voi și a nu voi se confundă una cu alta.

Dumnezeu îi recomandă omului atât să vrea cât și să nu vrea. „Și Dumnezeu i-a poruncit omului, zicând: „Vei mânca din toți pomii din grădină. Însă cât privește arborele cunoașterii binelui și răului, tu nu vei mânca"[230]. Această simultaneitate a poruncilor apare adesea la enunțarea preceptelor fundamentale ale Torei, precum acelea privitoare la sabat, după cum subliniază Talmudul: *Zahor ve-șamor be-dibur chad ne'emru* (porunca pozitivă de „amintește-ți" de ziua de odihnă...[231] și porunca negativă de „a nu uita să respecți" ziua de odihnă...[232] au fost rostite într-o singură Vorbire)[233].

Poruncile pozivite, *mițvot ase*, și poruncile negative, *mițvot lo-ta'ase*, sunt concomitente[234]. Se cuvine deci ca, sub aceste două forme opuse, omul să-și orienteze voința spre Voința lui Dumnezeu, să cerceteze Voința lui Dumnezeu în poruncile Sale[235].

Omul Cabalei nu va sesiza propria sa voință, nu și-o va pricepe dacă nu se străduiește să înțeleagă Voința Creatorului său, adică să-L cunoască pe Dumnezeu. Într-adevăr, Cabala constituie un vast studiu al Voinței divine. Grație acestui studiu, omul aspiră să știe ce așteaptă

Dumnezeu de la el și ceea ce el-însuși trebuie să vrea să fie pentru Creatorul său.

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, dar, mai mult decât atât, l-a făcut capabil să devină conștient de asemănarea cu El; de aceea, omul trebuie să vrea să fie asemenea lui Dumnezeu, căci are obligația să desăvârșească asemănarea primară și să „devină" omul „integru", „bun", pe care l-a vrut Creatorul său: omul desăvârșește opera lui Dumnezeu, desăvârșindu-se întâi pe sine. Creatorul îi oferă omului „materia" brută, iar omul o fasonează, reproduce din ea „imaginea" divină. Zoharul afirmă că „toate lumile, de jos și de sus, sunt cuprinse în imaginea lui Dumnezeu". Dar, „reproducerea cea mai asemănătoare cu originalul este imaginea omului"[236]! Fără a cădea în păcatul antropocentrismului, omul Cabalei nu ezită să-l compare pe om cu Dumnezeu, ducând foarte departe comparația sa îndrăzneață; el o întemeiază însă pe studiul structurii interioare și pe aplicarea integrală a Torei[237].

Să nu credem cumva — așa cum socotesc unii — că în Cabala Dumnezeu este transformat în om; mai degrabă, Cabala urmărește să-l ridice pe om la rangul de Dumnezeu (de altfel, acesta este și idealul hasidismului). În acțiune, omul are datoria să se mențină credincios modelului divin.

Cabala, studiu al Voinței lui Dumnezeu și al voinței omului, are ca obiect întâlnirea și chiar opoziția acestor două voințe. Este studiul raporturilor dintre Dumnezeu și om, raporturi care au un caracter eminamente etic și dinamic.

Cunoașterea relațiilor dintre voința divină și voința omenească este indispensabilă pentru cunoașterea lui Dumnezeu: ea permite înălțarea până la Cauză — deși Cauza însăși rămâne, practic, necunoscută. Comunicând cu omul, singura creatură care I se poate supune sau Îi poate refuza supunerea, Dumnezeu dezvăluie secretul voinței Sale. Omului i se pretinde să fie un *țadik*, un om drept, nu doar o ființă „supusă" lui Dumnezeu, ci un om care Îi execută poruncile, după ce a făcut deosebirea dintre bine și rău[238].

La naștere omul este chemat să devină un om drept, un *țadik*, dar rămâne liber să devină un *rașa*, un „nelegiuit"[239]. Zoharul afirmă că „Dumnezeu a creat lumea, având-i în vedere pe oamenii drepți, chiar dacă ar fi un singur om drept"[240]. El a creat lumea și l-a plasat pe om

într-însa, chemându-l să devină un om drept; însă nu l-a creat numai pe omul drept, fără lume. Căci lumea, cu mirajele sale, este în măsură să-l abată pe om de la Creatorul său, este în stare să facă din el un nelegiuit. Însă „lumea acțiunii" dă omului și putința de a fi demn de titlul de *țadik*, care știe să facă deosebirea între ce este drept și ce este fals[241].

De la începuturile sale, ansamblul creației se află pus sub semnul creației ulterioare de către om. Cabala stabilește o relație între creația primară și desăvârșirea ei de către om.

Prin actul creației, Dumnezeu inaugurează nu numai istoria lumii, ci și propria Sa istorie. Căci istoria lui Dumnezeu este istoria voinței Sale, care se deschide prin actul creării lumii și se continuă prin menținerea lumii într-o reînnoire continuă.

Istoria omenirii constituie expresia Voinței lui Dumnezeu în lume, Voință despre care omul ia cunoștință și a cărei împlinire el o grăbește sau o întârzie. Între istoria lumii și cea a omenirii este mai mult decât o relație strânsă, este o interacțiune profundă pe care Cabala o studiază cu atenție.

Deitatea nu devine Dumnezeu propriu-zis decât în urma recunoașterii Sale de către om, care învață să-I cunoască voința și se conformează acesteia în acțiunea sa terestră. Înainte de crearea omului deitatea a existat în sine și pentru sine, dar n-a fost Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu este Rege al universului decât în clipa când oamenii proclamă aceasta[242].

Creația

Prima manifestare a Voinței divine este actul creării lumii. „La început Dumnezeu a creat..." Dar începutul propriu-zis, începutul începutului, este Voință; din Voință ia naștere creația.

Voința este dovada unei ființe voluntare: Dumnezeu este, prin esență, voluntar. Dar orice calitate pe care noi i-o atribuim lui Dumnezeu nu este decât același lucru cu esența Sa.

În faza pre-creatoare, Dumnezeu este Voința care se interiorizează în sine, care se bucură de sine. Acest aspect al Voinței este *Penim*, adică „interioritatea" deității, cu neputință de cunoscut, invizibilă pentru ființa omenească. Această Voință care i se pare omului ca pasivă, statică, se

transformă după bunul ei plac într-o Voință activă, dinamică. Deitatea simte nevoia să se deschidă altuia, să se dea altuia. Atunci ea lasă să se formeze un gol — ceea ce, de altfel, nu reduce nimic din perfecțiunea divină —, un vid menit să fie umplut de un „altul". Ea pornește să-l caute pe acest „altul". Dar acesta nu există: nu este nimic în afară de deitate.

Atunci deitatea iese din starea sa de *menuha*, de „repaus". Ea devine activă, îl va produce pe acest „altul" de care are nevoie, scoțându-l din sine. Dar, întrucât ea reprezintă stadiul cel mai înalt al Ființei, deitatea nu poate decât „să coboare" atunci când creează o altă ființă. Acum Voința divină care se afirmă poate fi concepută de către om, ea începe chiar să-i fie vizibilă: ea este *oref*, „ceafa", „figura mică" ce se desenează sub vălul operei creației[243]. *Penim*, „fața interioară" evoluează și se lasă percepută ca *panim*, ca „fața exterioară", ca „obraz".

„Altul" poartă în sine o „parte" din deitate. El n-ar putea subzista decât prin această parte din deitate care l-a chemat la viață, acționează într-însul și îl însuflețește. Totuși, „altul" s-a individualizat în raport cu deitatea, iar deitatea s-a individualizat și ea, grație acestui „altul". Înainte de a crea, deitatea era *Efes*, „Zero", adică profunzimea Ființei. Acum ea a devenit Dumnezeul unic.

Unitatea lui Dumnezeu, care rămâne — este adevărat — unic, va permite ființei gânditoare care va fi omul să-și formeze o idee despre număr, despre adunare, multiplicare, fixare în spațiu; ea va ușura calificarea formală a lucrurilor, îl va ajuta pe om să distingă — pe calea analogiei negative — propria sa unitate de Unitatea divină. Deși această noțiune a numărului nu scade nimic din Unitatea incomparabilă a lui Dumnezeu, ea admite că și aceasta este relativă. Atunci când Dumnezeu își dă un partener, El se pune, chiar prin aceasta, în relație cu dânsul.

Creația n-a anulat Unitatea indivizibilă a lui Dumnezeu; totuși, în clipa creării, Dumnezeu nu s-a individualizat doar, ci s-a și pluralizat: „altul" a ieșit din El, s-a emancipat față de El. Dar nu-i mai puțin adevărat că acest „altul", creatura, este incapabil să existe în afara Creatorului, chiar dacă acesta „s-a retras" în sine, pentru a ceda din locul Său pentru ființa a cărei existență El a dorit-o: „Dumnezeu este în afara oricărui lucru și, totodată, este în orice lucru".[244]

Omul se slujește de conceptele de timp și spațiu care decurg din noțiunea de număr pe care Dumnezeu a fixat-o în spiritul său. El trăiește

în timp, se află în spațiu și vede în Creator principiul însuși al timpului și al spațiului. De aceea Îl denumește *Olam*, Lume, Timp și Eternitate, precum și *Makom*, Loc. Dar Dumnezeu rămâne deasupra realităților spațiale și temporale; El le înglobează, rămâne Unul[245].

Iată termenii prin care Biblia enunță actul primar al creației: *Bereșit bara Elohim...* Ne-am obișnuit cu traducerea următoare: „La început, Dumnezeu a creat..." Dar o traducere precisă ar fi: „La început a creat Elohim...." Adevăratul subiect al acestei propoziții lipsește; verbul, la singular, este urmat de un plural, *Elohim*, care are, în realitate, valoarea unui complement direct. Ar urma deci să se spună că „la început (Dumnezeu, Cel Ascuns, Misteriosul, Inefabilul) a creat noțiunea de *Elohim*, de pluralitate, de Creator și creatură, și a conceput, în acest fel, posibilitatea unei cooperări viitoare[246].

Înaintea creației, Dumnezeu n-a avut nume și n-a avut număr. Nu I s-a dat o denumire decât în raporturile Sale cu altul[247]. În momentul când a creat, El a fost singur, unic, dar (ca să reluăm explicația Zoharului) el a fost „unul fără a intra în calcul", „fără a intra în asociere", cu alte cuvinte, „fără a intra în număr, nici în sumă"[248].

Denumirea de Elohim — pluralul lui *Eloha*, Dumnezeu — i s-a dat lui Dumnezeu în momentul când El a intrat în relație cu creaturile Sale. Atunci Dumnezeu s-a asociat omului care, după pilda Creatorului său, a pornit să se comporte ca un „drept", să lupte pentru dreptate[249]. De aceea omul a căpătat denumirea de Elohim pe care i-a conferit-o Biblia. Ulterior, Talmudul a considerat pe omul drept ca „asociat al Sfântului, binecuvântat-fie-El, în faptele primare" ale creației.

Pluralitatea Creator-creatură este deci un aspect temporal, relativ, al unității eterne și absolute. Ea este valabilă pentru om atâta vreme cât el există în lume, atâta vreme cât lumea există cu el și comunică, grație lui, cu Creatorul. Dar această pluralitate este și o formă de comunicare interioară a Divinității, *Kudșa berih hu u-Șehintei*, care încearcă să se individualizeze în timp ce comunică cu lumea și cu omul, provenind din Ea. Se stabilește un dialog între Dumnezeu și acest „altul", care s-a detașat din El, fără a fi însă cu adevărat independent.

Față de Creatorul său, omul se găsește, fără voia lui, într-o situație echivocă: este dependent și, totodată, independent de El. Și atunci, atârnă de dânsul să transforme o situație, pe care n-a căutat-o, în alta, pe care o alege și care îi place. Interpelându-l pe Dumnezeu, el obține

recunoașterea personalității sale, confirmarea eului său, a lui *ani* al său. Dar această recunoaștere, această confirmare, conține o chemare: omul este invitat să se desfacă treptat din legăturile propriului său eu pentru a se apropia mai lesne de *Ani* divin.

În acest fel, obligația de a exista devine o vocație de a trăi: sentimentul de constrângere cedează locul unui sentiment de bucurie și de iubire. Creatura îl poate reîntâlni pe Creatorul său, se poate înălța ea însăși la rangul de creator. Și atunci, în ce va consta opera sa de creație?

De la existență la neant

După concepția mișcării Habad, „scopul creației *ieș me-ain*, al creației *ex nihilo*, este de a face în așa fel ca *ieș* (ceea ce există) să se asimileze cu ceea ce nu există, cu neantul, cu *aïn*". Acest proiect nu poate fi îndeplinit decât de către om, care există — e adevărat — în *ieș*, dar care este în stare să trăiască și în *aïn*.

Ieș, viața materială, pornește de la *aïn*, de la izvorul de viață, și ajunge tot la *aïn* al vieții autentice. Tocmai datorită caracterului său trecător, *ieș* dobândește deplina sa valoare de durată, „subzistă", își realizează *kiium* al său[250]. Omul care a părăsit inconștient, involuntar[251], izvorul de viață, încearcă, odată devenit conștient, să se întoarcă liber, prin iubire curată, la sursa vieții.

Într-adevăr, omul este personificarea lui *ieș*. Dacă îl consideră ca o entitate autonomă, permanentă, dacă îl desparte de originea sa și nu se preocupă de țelul său, el cade în păcat. În acest fel Adam a despărțit arborele lui *ieș* — pomul cunoașterii binelui și a răului — de arborele lui *aïn* — pomul vieții[252]. El s-a socotit capabil să dispună de *ieș* după placul său și, astfel, s-a condamnat la moarte, adică s-a condamnat să simtă „gustul" amar al morții[253].

Atunci când omul reușește să deosebească pe *ieș* de *aïn*, să deosebească de unde vine „fără voia lui", dar către care se poate îndrepta cu voia sa, el se eliberează de neliniștea morții. El află că venirea sa în *ieș* este o dovadă a iubirii pe care Dumnezeu i-o arată: Dumnezeu vrea ca omul să trăiască în *ieș*, și nu numai să existe în acesta, să nu moară în el, ci să se înalțe viu, *propria motu*, spre El[254].

Distincția pe care omul este chemat s-o stabilească între *ieș* și *aïn* se reduce la distincția pe care el trebuie s-o opereze între existență și viață (de asemenea între moarte și viață), între aparent și real, între fals și adevărat, între servitute și libertate.

Această distincție ține de cunoașterea binelui și a răului, asociată ea însăși cu voința de a îndeplini o operă creatoare. Cu toate acestea, ea n-ar putea fi destul de precisă, deoarece *ieș* nu îngăduie o limpezime absolută: *ieș* rezultă din voința pluralizantă a Creatorului, fiind constituit „din bine și din rău", dintr-un bine susceptibil să fie transformat în rău și dintr-un rău susceptibil să fie transformat în bine. Fără un anumit grad de confuzie a lui *ieș*, ar înceta atracția păcatului, ar fi anulată libertatea omenească, deoarece atunci n-ar exista nici o posibilitate de alegere[255].

Limita dintre *ieș* și *aïn* este deci destul de vagă: „orice creatură este alcătuită din *aïn* și din *ieș*"; omul nu trebuie să le confunde, nu trebuie să-i permită lui *ieș* să-l absoarbă pe *aïn*, nici lui *aïn* să-l absoarbă pe *ieș*. Se cuvine ca *ieș* să se purifice în *aïn*, ca trupul să se purifice în suflet, să ia valoarea sufletului, ca *ieș* să se lase pătruns de către *aïn*, în iubire[256].

Ieș nu trebuie să suscite o atitudine de dispreț; la omul Cabalei, *ieș* nu duce nici la o viziune pesimistă asupra existenței și nici la o tendință ascetică. *Ieș* este o stare provizorie: se cuvine să-l considerăm ca atare, spre a-l utiliza mai bine. El corespunde unei faze pregătitoare în vederea lui *aïn* și trebuie să servească binelui, deoarece el a fost cuprins în planul lui Dumnezeu.

De fapt, *ieș* nu este o „iluzie", cum pretind hindușii; dar devine iluzie atunci când este ținut la distanță de originea sa și de realizarea sa[257]. *Ieș* nu are realitate decât prin legarea lui din nou la *aïn*. Într-adevăr „*aïn* este totdeauna mai real, mai *ieș*, decât toate realitățile lumii". *Aïn*, „nimicul" sau *klum*, este „totul", *kol*, în timp ce *ieș*, existentul, este doar o formă particulară, efemeră, a lui *aïn*.

Conceput de către Dumnezeu, *ieș* rămâne bun, chiar și atunci când omul nu-l folosește cum se cuvine: chiar când îl desparte (LXVII) de *aïn* și când zdruncină, prin aceasta, nu numai pe *ieș*, ci și pe *aïn*. Pentru a repara atunci eșecul omului, Dumnezeu îl eliberează pe *icș* de ocupantul său provizoriu și, astfel, *ieș* se poate reîntoarce la *aïn*.

Totuși, atunci când Dumnezeu a creat lumea, în iubire și în vederea binelui, El a avut încredere în om, în cel drept, căruia i-a conferit titlul

de creator. Dumnezeu l-a creat pe *ieș* și l-a opus lui *aïn*, pentru a-i permite omului să unească, deplin liber, pe *ieș* cu *aïn*. Acțiunea creatoare și mântuitoare a omului, indicată de Dumnezeu, constă în a-l restabili pe *ieș* în condiția sa originală de *aïn:* pluralitatea lui *ieș* se topește în unitatea lui *aïn*.

În acest fel, omul trebuie să efectueze un act de *teșuva*, de „întoarcere", de „vindecare"[258] cosmică. Încă de când a ieșit din *aïn*, omul aspiră să se regăsească într-însul. De aceea el încearcă de-acum să descopere chiar în *ieș* particele ale lui *aïn*, manifestări ale voinței originale. În căutarea armoniei, omul reunește „frânturile" voinței divine împrăștiate în lume, le combină într-un tot și le readuce la originea lor: la Voința supremă, generală[259]; el realizează astfel o operă unificatoare, complementară operei primare, divine — o operă mântuitoare. El face să domnească Voința unică, divină, în lume, restabilește ordinea perfectă în univers.

Opera de mântuire este rezultatul unei lungi *avoda*, al unei „munci" susținute și îndeplinite de om. Omul Cabalei este servul lui Dumnezeu; El îi dirijează gândurile, cuvintele și actele spre același scop mântuitor. „Munca" de fiecare zi și „rugăciunea" zilnică se completează reciproc, formând împreună *avoda* cerută de Dumnezeu.

Omul restaurează astfel opera divină, care a fost degradată nu numai din pricina păcatului omenesc, dar chiar prin voința lui Dumnezeu. El îl readuce pe *ieș* la *aïn;* dar omul, personificare a lui *ieș*, nu renunță totuși la propria sa individualitate, la „eul" său propriu. Se întoarce la *aïn*, dar își păstrează totuși *ani* al său.

La prima sa întâlnire cu omul, Dumnezeu a ieșit din *aïn* pentru a lua forma unui *Ani* care se oferă ființei omenești[260]. Cât privește omul, el s-a metamorfozat din *ani* în *aïn*: el „s-a nimicit" în fața lui Dumnezeu. Conștiința nimicirii sale nu i-a fost însă dată decât prin întărirea lui *ani* al său. El nu s-a scufundat în Dumnezeu, n-a abdicat de la propria sa personalitate, nu și-a părăsit sarcina.

Orice întâlnire cu Dumnezeu îl reînnoiește pe om, care se reîntoarce, profund spiritualizat, în *ieș* al său. Atâta vreme cât el există și se află în condiția sa trecătoare, omul nu are dreptul să neglijeze sarcina sa supra-temporală: datoria sa este să-și transforme existența într-o viață, să pregătească o anumită „cantitate" de viață pe care s-o poată lua de aici, de jos, spre a o integra în viața eternă, când va sosi

pentru el clipa în care urmează să părăsească această lume. În timpii viitori, moartea nu va reprezenta nici decădere, nici pedeapsă, nici constrângere, nici murdărire, căci *ieș* va fi resorbit în *aïn*, continuând să subziste în acesta[261].

În prezent, nu numai omul are nevoie de *ieș*, dar și *ieș* are nevoie de om. Omul este acela care îl face pe *ieș* transparent în lumina lui *aïn*. În epoca mesianică, *aïn* și *ieș* vor fi învăluite de aceeași limpezime, așa cum au fost în timpurile de dinaintea Căderii.

NOTE

1. Exod, 6, 7.
2. Zohar, II, 25, *a*, Raia mehemna, Va-era.
3. I Cr. 28, 9.
4. Zohar, II, 25, *a*, Raia mehemna, Va-era.
5. Cf. Isaia, 11, 9.
6. Isaia, 40, 18-25.
7. Exod, 20, 2.
8. Zohar, II, 91, *a*.
9. Isaia, 40, 18; cf. Zohar, I, 30, *a*; III, 185, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 13.
10. Cf. Philon, Fug. 164.
11. Cf. RAȘI și RAMBAN, ad Geneza, 14, 19; TB Pesahim, 87, *b*; Avot, VI, 10.
12. Zohar, III, 256, *b*.
13. Zohar, II, 79, *b*.
14. Iov, 19, 25.
15. Psalmi 119, 16 *b*.
16. Geneza, 4, 1; cf. Zohar, III, 83, *b*-84, *a*-84, *b*; cf. și Geneza 18, 19; Exod, 33, 12; Amos, 3, 2; Psalmi, 1, 6.
17. Exod, 2, 25; cf. Rut. 2, 1.
18. Cf. Psalmi, 42, 3; Amos, 8, 11.
19. Proverbe, 1, 7; cf. Psalmi, 111, 10; Zohar, I, 7, *b*; 103, *a*-103, *b*; II, 25, *a*; 79, *a*.
20. Isaia, 60, 5.
21. Isaia, 40, 29-31.
22. Exod, 6, 6-7; cf. Zohar, II, 25, *a-b*.
23. Deuteronom, 4, 29; cf. Ier. 29, 13; I Cr. 28, 9; II, Cr. 15, 2.
24. Isaia, 40, 26.
25. Deuteronom, 4, 32.
26. Psalmi, 8, 4, 10.
27. Zohar, I, 1, *a*-2, *a*; cf. Zohar, II, 138, *a*; 197, *b*; 231, *a*; Tikunei Zohar, Tikun, 49.
28. Geneza, 1, 1; Cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, Gen., I, 1, p. 9; MAIMONIDE, *More Nevuhim*, II, 30.
29. Geneza, 2, 3.
30. Cf. Zohar, I, 47, *a*; Sefer ha-bahir, 57.
31. Cf. Zohar, III, 187, *a*; Zohar, I, 3, *b*; 85, *b*; 237, *b*; II, 105, *b*; 231, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 19.
32. Psalmi 19, 2.
33. Cf. Zohar, III, 185, *b*; Zohar, II, 197, *b*; 231, *b*,
34. Psalmi, 8, 5-6.
35. Psalmi, 8, 7.
36. Psalmi, 8, 4, 10.
37. Cf. Zohar, II, 115, *b*; 127, *a*.
38. Psalmi, 92, 9.
39. Psalmi, 79, 25; cf. și Zohar, I, 266, *b*; II, 85, *a*; III, 287, *a*.
40. 4, 35.

41. Exod, 19, 31; cf. şi Zohar, I, 52, *b*; II, 53, *a*.

42. Geneza, 15, *b*; cf. RAMBAM, ad Gen. 15, *b*; Mehilta Beşalah; Exod r., 23, 5; TB Sabat, 97, *a*.

43. Psalmi, 34, 9; cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 16.

44. Cf. Lev. r., 4, 8; TB Berahot, 10, *a*; Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, IV, 3, 16.

45. Cf. RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XVIII, p. 46-50.

46. Iov, 42, 5.

47. Deuteronom, 32, 52.

48. Cf. Isaia, 64, 3; Tikunei Zohar, 12; Zohar, II, 156, *b*; Cf. TB Sanhedrin, 99, *a*.

49. Ecclesiast, 12, 15.

50. Cf. TB Kidușin, 30, *b*; Zohar, II, 93, *a*; III, 83, *a*.

51. JASPERS, *op. cit.*, p. 56.

52. Cf. TB Sota, 14, *a*; Zohar, III, 278, *a*.

53. Cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 16.

54. Cf. Geneza, 17, 1, 7; Exod, 6, 7; 29, 45-46; Levitic, 22, 33; 26, 12, 45; 19, 2.

55. Cf. Psalmi, 118, 5.

56. Iehuda Ha-LEVI, *Kuzari*, V, 21.

57. Geneza r., 39, 1; Midraş Temura, 5; cf. Pesikta, 14; Tanhuma, ad Hukat; Nu. r., 19; TB Sanhedrin, 60, *a*; cf. Gen. r., 8, 8; Exod r., 13, 1; TY Berahot, IX, 1; Zohar, II, 96, *a*.

58. Cf. Zohar, I, 22, *b*.

59. Cf. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, I, 2-3.

60. Cf. Zohar, I, 204, *b*; II, 60, *b*; III, 247, *a*; Tikunei Zohar, 6.

61. Cf. Geneza r., 3,9; 9, 2; Zohar, I, 24, *b*; 25, *a*; III, 128, *a*; 142, *a*; 292, *b*; TB Sanhedrin, 97, *a*.

62. Cf. TB Kidușin, 40, *b*; Ioma, 86, *b*; Zohar, III, 29, *b*.

63. Isaia, 40, 15-17; cf. Zohar, II, 96, *a*.

64. Cf. TB Ioma, 87, *b*.

65. TB Ioma, 86, *a*.

66. Deuteronom, 4, 11.

67. Cf. Eliezer STEINMAN, *Beer ha-hasidut, Mişnat Habad*, vol. II, Hoţaat Kneset, Tel-Aviv, p. 236.

68. Ieremia, 10,10.

69. Cf. Iţhak REFAEL, *Sefer ha-hasidut*, ediţia a doua. Hoţaat Seferim, Avraaham Ţioni, Tel-Aviv, 1955, p. 273; cf. TY Terumot, VIII, 4; Ialkut Mişlei, 529; Tikunei Ha Zohar, Tikun 6.

70. Cf. Ps. 73, 26; Zohar, III, 161, *a*; 179, *b*; Otiot de Rabbi Akiva, 30; Cant. r., Thr. r., petihta; Ialkut Mişlei, 929; cf. Zohar, I, 80, *b*; III, 221, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 21, 22; RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, II, 36.

71. Cf. Zohar, III, 29, *a-b*; 161, *a*; 229, *b*; 292, *b*-293, *a*; II, 175, *b*; cf. Zohar Hadaş, Bereşit, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun, 21, 30; Zohar, III, 234, *a*; 235, *b*; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarimi, cap. IX.

72. Cf. Avot, VI, 6; TB Berahot, 61, *a*; Meghila, 14, *a*; Sanhedrin, 26, *a*; Zohar, I, 26, *b*; II, 107, *b*; III, 108, *b* etc.; Tikunei Zohar, Tikun 30; RAŞI ad Bava Batra, 12, *a*; Tania, IX; cf. Nu. r., 22; Eccl. r., 1, 7; Zohar, II, 116, *b*; 121, *a*; 201, *a*; III, 28, *b*;-29, *a*;

123, *b*; 235, *b*; 280, *b*. RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. IX.

73. Cf. Zohar, II, 116, *b*-117, *a*; 201, *a*; III, 80, *b*; Bahia ibn PAKUDA, *Hovot ha-levavot*, Porticul unităţii; MAIMONIDE, *More nevuhim*, I, 39; cf. Zohar, III, 280, *b*; RAŞI, ReDak, Biur HaGRA, ad Iosua, I, 8.

74. Cf. MAIMONIDE, *More Nevuhim*, I, 39.

75. Psalmi, 68, 20; cf. II Cr., 30, 21.

76. Deuteronom, 4, 39; cf. Zohar, III, 157, *b*.

77. Zaharia, 8, 8; cf. I, Reg. 3, 6; Prov. 11, 18; Deuteronom r., 3, 15; cf. TB Berahot, 5, *a*; TB Sabat, 119, *a*; Zohar, I, 36, *b*; III, 285, *b*; Avot, II, 14; Sifrei, Haazinu (Deuteronom, 32, 4); Thr. r., 3, 21.

78. Cf. Proverbe, 3, 12; cf. TB Berahot, 5, *a*; Zohar, I, 180, *b*; Tanhuma, Teţe.

79. Deuteronom, 32, 4; TB Avoda Zara, 18, *a*; Taanit, 11, *a*; cf. Geneza r., 1, 10; Thr. 3, 23; Thr. 3, 21.

80. Proverbe, 25, 2; cf. TB Haghiga, 13, *b*; Avot, VI, 5.

81. Cf. TB Makot, 25, *a*.

82. *Kitvei Rabbi Nahman* (Scrierile lui Rabbi Nahman) publicate de Eliezer Steinman. Ediţia a doua, Hoţaat Kneset, Tel-Aviv, 1951, p. 253.

83. Isaia, 43, 10; cf. Zohar, III, 86, *a*-86, *b*.

84. Oseea, 2, 22.

85. Zohar, I, 103, *b*.

86. Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, I, 87, 89; II, 48; cf. Bahia ibn PAKUDA, *Hovot ha-Levavot*, Porticul unităţii; MAHARŞA, ad Hulin, 57, *b*; ad Roş ha-şana, 21, *b*; 32, *b*; cf. Avot, II, 5; Zohar, II, 42, *a*.

87. Psalmi, 7, 1; cf. RAŞI, ad Moed Katan, 16, *b*; cf. Ps. 19, 15; Thr. 3, 62; RaBaD ad RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, X, 6; Julius FUERST, *Librorum Sacrorum Veteris Testamenti Concordantiae*, Leipzig, 1932, p. 292; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, ad Hab. 3, 1.

88. Cf. Zohar, III, 161, *a*: Filacterele leagă inima cu creierul; cf. TB Menahot; 36, *a*; Zohar, I, 168, *b*; 205, *b*; II, 43, *a*; III, 292, *b*.

89. Zohar, II, 165, *b*; III, 8, *b*.

90. Makot, III, 16; cf. Nu. r., 14; Tanhuma, Tavo, 3; Gen. r., 9, 6; Zohar, I, 56, *a*.

91. Tikunei Zohar, 4, *b*; Zohar, III, 110, *b*.

92. Cf. Levitic, 19, 2; TB Kidușin, 31, *a*; Zohar, III, 82, *a*.

93. Cf. Levitic 20, 7-8; Osea, 11,9.

94. Cf. Isaia, 57, 15.

95. Cf. TB Sota, 4, *b*; Berahot, 7, *b*; Zohar, I, 99, *b*.

96. Cf. RAŞI ad Gen. 1, 1; Zohar, II, 39, *b*; 155, *a*; III, 11, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 32; Gen. r., 1; Tanhuma Bereşit, 1; Ialkut Şimeoni, Bo, 187.

97. Zohar, I, 11, *a*; III, 256, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 28; cf. TB Berahot, 58, *a*; Exod, 34, 28; Deuteronom, 4, 13; Avot. V, 1; TB Haghiga, 12, *a*.

98. Cf. Zohar, I, 158, *b*.

99. Isaia, 40, 14; cf. Gen. r., 1, 4.

100. Cf. Isaia, 43, 7; 45, 12; Avot, VI, 10; TB Berahot, 6, *b*; Ioma, 38, *a*; Sanhedrin, 38, *a*; Zohar, I, 34, *b*; II, 170, *a*; III, 252, *b* etc. *More nevuhim*, III, 17-18; cf. TB

Sanhedrin, 37, *a*; Eccl. r. 7, 28; Zohar, III, 48, *a*; MAIMONIDE, *More nevuhim*, III, 13, 12; I, 72; idem, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, II; Hilhot teşuva, V.

101. Cf. Zohar, I, 305, *b*; II, 161, *a-b*; MAIMONIDE, *More nevuhim*, III, 13.

102. Cf. Ecclesiast, 1, 18.

103. Chiar *olam*, lumea, este un *helem*, o taină, observă Rabbi Israel Baal-Şem-Tov (1699-1760), părintele mişcării hasidice din Europa de răsărit. (Cf. Harav A.H. GALITZENSTEIN, *Rabbi Israel Baal-Şem-Tov*, New York. Kfar Şabad, 1960, p. 161). În timp ce părintele mişcării neo-ortodoxe evreieşti din apusul Europei, Rabbi Samson Rafael Hirsch (1808-1888), în comentariul său asupra Gen. 21, 33, observă că lumea, *olam*, este mută, *ilem*. (Cf. *Der Pantateuch*, übersetzt und erlautert von Samson Raphael HIRSCH, I, Frankfurt am Main, 1893, p. 301; cf. şi RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, I, Ierusalim, 1971, p. 19).

104. Levitic r., 4, 8; Midraş Tehilim, 104; cf. TB Berahot, 10, *a*; Zohar, I, 103, *a*; III, 257, *b*, Raia nehemna, Pinehas.

105. Kidušin, IV, 14; TB Berahot, 6, *b*; Sanhedrin, 38, *b*; Zohar, I, 13, *b*; 71, *a*; 191, *a*; Tikunei Zohar, Tikun 69.

106. Psalmi, 42, 2.

107. Avot, III,, 1; TB Ioma, 87, *b*; cf. Zohar, II, 79, *a*.

108. TY Haghiga, II; TB Haghiga, 13, *a*; Zohar, II, 42 *b*-43, *a*; 158, *a*, Raia mehemna, Teruma; III, 254, *b*; Ben Sira, 3, 19.

109. Deuteronom, 4, 29-30; cf. Ieremia, 2,8.

110. Deuteronom, 30, 11-14; cf. TB Eruvin, 55, *a*; cf. Ier. 29, 13; II Cr. 15, 2.

111. Cf. Isaia, 25, 1; cf. Deuteronom r., 18.

112. Cf. interpretarea dată de hasidimi următorului pasaj talmudic: „Dacă te străduieşti, ajungi la *emuna*" (TB Meghila, 6, *b*).

113. *Mei Merom*, ediţia a doua, Hoţaat Beit-Zevul, Ierusalim, 1950, p. 145-146.

114. *More nevuhim*, Introducere: *Hinuh, XXV*; cf. RABBI AHARON HALEVI, *Sefer ha-Hinuh*, miţva 25.

115. Deuteronom, 12.4.

116. Cf. TB Berahot, 57, *a*; Zohar, II, 101, *a*; 177, *b*; I, 15, *b*.

117. Zohar, I, 85, *b*; Tikunei Zohar Hadaş, 93; cf. Zohar, I, 15, *b*; 158, *b*; 169, *a*; II, 70, *a*; 104, *a*; 138, *b*; III, 290, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 19.

118. Tikunei Zohar, 33; Zohar, I, 85, *b*; II, 127, *a*; 139, *b*.

119. Exod r., 3; *Kuzari*, II, 2; *More nevuhim*, I, 52.

120. Cf. TB Eruvin, 18, *b*; Zohar, I, 29, *a*; II, 42, *b*; 228, *b*; III, 257, *b*; 270, *a-b*.

121. Psalmi, 42, 3.

122. Cf. Gen., 2, 19–20; I Sam., 25, 25; TB Hulin, 27, *b*; Gen. r., 17.

123. Cf. RAŞI, ad Pesahim, 11, *a*; cf. şi Zohar, I, 94, *a*; III, 11, *a*.

124. Cf. I Reg. 19, 12; Ps. 19, 4; Zohar I, 2, *a*; III, 27, *b*; Tikunei Zohar, Tikun; cf. Zohar, III, 127, *b*; TB Haghiga, 16, *a*.

125. Psalmi, 65, 2.

126. Cf. Psalmi, 37, 3; 39, 3; 62, 2.

127. Cf. I Reg. 19, 12; Zohar, III, 227, *b*; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XXI, XXII, XXXVIII; cf. şi Harav A.I.H. KOOK, *Orot Hakodeş*, II, p. 297.

128. Exod, 20, 18.

129. Exod r., 29, 9.

130. Cf. Rabbi DOV BER ben Rabbi Şneur Zalman, *Kuntres hitpa'alut*, *Sefer likutei biurim*, Varşovia, 1868.

131. Deuteronom 6, 4.

132. 40, 26; Cf. Tikunei Ha-Zohar, Tikun 49; 50.

133. Cf. Iov, 19, 26.

134. TB Berahot, 13, *b*; cf. Zohar, I, 226, *a*.

135. TB Berahot, 14, *b*; Zohar, I, 12, *a*; II, 160, *b*; III, 236, *b*.

136. Ioma, III, 8; cf. TB Pesahim, 56, *a*; Zohar, I, 12, *a*; 18, *b*; 234, *b*; II, 134, *a*; 139, *b*; III, 252, *b*; 264, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 6, 21; Deut. r., 2.

137. Zohar, II, 134, *a*.

138. Deuteronom, 6, 5-8.

139. Deut. 11, 19-21; cf. Berahot, II, 2.

140. Cf. Zohar, I, 246, *b*.

141. Exod, 20, 18.

142. Ieremia, 31, 2; cf. Psalmi, 63, 2-3; Geneza, 28, 16; TB Berahot, 7, *a*; Tikunei Zohar, Tikun, 61.

143. Cf. Malahia, 3, 20; Zohar, II, 211, *a*.

144. Deuteronom, 29, 28; cf. Zohar III, 159, *a*.

145. Zohar, I, 9, *a*; II, 42, *b*; 137, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun, 69; Cf. Zohar Hadaş, Eiha, 92.

146. „Te rog, Dumnezeul meu, care eşti plin de milă! Ajută-mă să-mi închid ochii pentru ca să nu privesc deşertăciunea acestei lumi. Lasă-mă să fiu în această lume ca un orb, pentru ca să fiu în stare să înţeleg adevărata Ta bunătate şi să ştiu că în această lume nu există nici un rău: binele şi harul sunt din belşug. Căci Tu faci, mereu şi în fiecare ceas, binele pentru orice trup; intenţia Ta este de a face totdeauna binele; voinţa Ta este să ne conduci spre scopul adevărat, spre viaţa veşnică. Fie ca sufletul meu să fie plin de bucurie!" În felul acesta s-a adresat către Dumnezeu RABBI NAHMAN DIN BRAŢLAV într-una din rugăciunile sale. Cf. *Likutei tefilot* (culegere de rugăciuni), ed. Rabbi Natan, discipol al lui Rabbi Nahman din Braţlav, Ierusalim, 1957, I, p. 236.

147. Cf. Gen., 27, 1; Nu., 24, 15; Zohar, I, 226, *a*; II, 237, *a*; cf. Gen. r., 65, 5; cf. şi Zohar, I, 141, *b*; 142, *a*; II, 46, *b*; III, 99, *b*.

148. TB Berahot, 58, *a*; cf. MaHaRŞA ad TB Berahot, 58, *a*; cf. TB Berahot, 9, *b*; cf. Mişna Haghiga I, 1; TB Kidušin, 31, *a-b*; TB Bava Kama, 87, *a*; TB Pesahim, 116, *b*; TB Sabat, 118, *b*; cf. Rabbi Bezalel Zeev ŞAFRAN, *op. cit.*, p. 14, sqq.

149. Exod, 33, 23; cf. TB Berahot, 7, *a*; Menahot, 35, *b*; Zohar, II, 43, *b*; 117, *a*.

150. Numeri, 12, 7-8; Zohar, I, 6, *b*; 21, *b*; cf. Zohar, I, 76, *a*.

151. Sifrei, ad. Be-ha'alotha.

152. Cf. Nu. r., 14; Zohar, I, 79, *a*; 98, *a*; 99, *a*.

153. Cf. Zohar, I, 226, *a*; cf. Zohar, I, 218, *b*.

154. Cf. Ialkut Şimeoni, ad Va-iikra, 431; Exod, 33, 11; Dt., 5, 4.

155. Zohar, II, 33, *b*; cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 3; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei Ha-Tora, I, 10; *idem*, *More Nevuhim*, I, 54; 60; RABBI DAVID BEN ZIMRA, Şeeilot u-Teşuvot HaRaDBaZ, V, Varşovia, 1882, nr. 1515, p. 48.

156. Exod, 33, 13-23; cf. TB Berahot, 7, *a;* Zohar, II, 117, *b;* III, 255, *b.*

157. Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAȚLAV, *Likutei Moharan*, I, p. 79.

158. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, I, 45.

159. Cf. Tikunei Zohar, Tikun 22; Zohar, III, 61, *a;* 73, *b;* II, 33, *b;* TB Sabat, 31, *a.*

160. I Cr., 28, 8; cf. Zohar, I, 25, *a;* RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, I, 1; RAMBAM, *Sefer ha-Mițvot*, mițvat ase 1.

161. Geneza, 18, 19; cf. TB Ketubot, 8, *b;* TB Makot, 24, *a;* Gen. r., 49, 7; 58, 13; Exod r., 30, 20; Zohar, I, 76, *b* — 77, *c.*

162. Exod, 19, 4-5; cf. Mehilta, ad Itro

163. Deuteronom, 29, 1-8.

164. Cf. Deuteronom, 12, 28.

165. TB Makot, 24, *a;* cf. Zohar, I, 7, *b;* II, 44, *a;* III, 195, *a;* cf. și I, 170, *b;* II, 25, *a;* 82, *b.*

166. 2, 4.

167. Psalmi, 119, 86. Cf. MAHARȘA ad Makot, 24, *a;* cf. și Zohar, III, 256, *b.*

168. Psalmi, 37, 3.

169. Zohar, III, 110, *b.*

170. Importantele considerații ale lui RABBI NAHMAN DIN BRAȚLAV asupra credinței se găsesc mai ales în *Likutei Moharan*, Ierusalim, 1969: I, p. 5, *a-b;* 8, *b;* 24, *b;* 35, *a-b;* 37, *a;* 53, *b;* 76, *b;* 78, *b;* 79, *a;* 95, *b;* 96, *a;* 101, *b;* 105, *a-b;* 115, *a;* 118, *a;* II, 7, *b;* 10, *b;* 11, *a;* 22, *a;* 17, *a-b;* 21, *b;* 22, *a;* 26, *b;* 36, *b;* 38, *a-b; idem*, *Sefer ha-midot*, Bnei Brak, 1970, p. 36-47.

171. Cf. Numeri, 12, 7; Nehemia, 9, 8; Isaia, 49, 7.

172. Psalmi, 42, 3.

173. Zohar, III, 110, *b;* 222, *a;* cf. Psalmi 36, 11; cf. Zohar, III, 247, *b;* TB Taanit, 25, *b;* Exod r., 12, 4.

174. Geneza, 2, 18; cf. TB Ievamot, 63, *a;* Gen., r., 17, 3.

175. Cf. Cant., 6, 3; cf. Cant. 2, 16; Cant. r., 2.

176. Cf. Zohar, I, 9, *a;* 204, *b;* II, 91, *a;* cf. Zohar, III, 256, *b.*

177. Cf. Zohar, I, 6, *b;* 65, *b;* 204, *b;* 228, *a;* II, 60, *b;* III, 247, *a.*

178. Cf. Zohar, I, 12, *a;* 22, *a;* 227, *b;* III, 10, *b;* Zohar Hadaș, Itro, 41; Exod, 20, 2.

179. Zohar, 256, *b;* Raia mehemna, Pinehas.

180. Geneza, 3, 8-10; cf. Gen. r., 19, 17.

181. Exod, 20, 18-19; cf. Zohar, II, 80, *b;* cf. Mehilta, Exod, 20, 18, 19.

182. Exod, 20, 2.

183. Cf. RAMBAN, ad Exod, 20, 1.

184. Zohar, I, 134, *b;* 207, *a;* cf. RAMBAM, ad Gen. 1, 1.

185. Zohar, I, 5, *a;* 24, *b;* 47, *a;* 90, *a;* 134, *b;* 161, *a;* II, 200, *a;* III, 35, *a;* 69, *b;* Tikunei Zohar, Tikun 28; 69; 70; cf. Sefer ha-Bahir, 5; Gen. r., 1, 2; *More nevuhim* II, 26; cf. Zohar, I, 205, *b;* III, 178, *a;* Zohar Hadaș Bereșit, 5; Tanhuma Bereșit, 1; Tana devei Eliahu, 31.

186. TY Haghiga, II; Tosefta Haghiga, II; Tosafot ad Haghiga, 11, *b.*

187. Geneza r., 13; Pesikta, 21; Tana de-vei Eliahu, 31; Sefer Iețira, I, 8.

188. Cf. Zohar, II, 256, *b.*

189. Cf. Zohar, I, 48, *b;* 240, *a;* II, 84, *a.*

190. Zohar, I, 89, *a.*

191. Cf. Zohar, II, 43, *b;* 78, *b;* 111, *a;* III, 60, *a;* 73, *b;* TB Sabat, 31, *a;* Avot, IV, 5; TB Nedarim, 62, *a;* Zohar, I, 142, *a.*

192. Zohar, II, 98, *b*-99, *b.*

193. Cf. Zohar, II, 98, *b* — 99, *b.*

194. Zohar, II, 87, *a;* RAMBAN, Introducere la comentariul său asupra Torei; MAHARȘA, ad Sabat 104; cf. Zohar, II, 124, *a;* III, 35, *b;* 298, *b;* MaHaRȘA, ad TB Berahot, 21, *a.*

195. Zohar, I, 145, *b.*

196. Avot, VI, 3; TB Berahot, 5, *a;* Zohar, I, 242, *b;* II, 117, *b;* cf. TY Roș ha-șana, III, 8 etc.

197. TB Ioma, 38, *b;* Haghiga, 12, *a;* Zohar, III, 110, *b;* cf. Zohar, III, 229, *b.*

198. Zohar, I, 145, *b;* cf. Zohar, III, 60, *a;* 73, *b;* 110, *b;* 230, *a;* Sefer ha-bahir, 8; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeș ha-haim* (Vilna, 1824), I, 4.

199. Raymond ABELLIO, *Biblia, document cifrat*, Paris, Gallimard, 1950. Cf. tom II, pp. 24, 172, 179, sqq.

200. TB Sanhedrin, 38, *b;* Geneza r., 8; Zohar, I, 22, *b;* 57, *b;* III, 207, *b.*

201. Zohar, II, 34, *a* — 35, *b;* cf. Gen. r., 8, 37; Nu. r., 19, 3; Tanhuma Hukat, 6; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 47; Zohar Hadaș, Bereșit 16.

202. Cf. Zohar, II, 163, *a;* cf. F. LAHOVER și Ieșaiahu TIȘBI, *Mișnat ha-Zohar*, vol. I, Bialik Institute, Ierusalim, 1949, p. 285 sqq. și 341 sqq.

203. Cf. Zohar, III, 109, *a.*

204. Cf. Zohar, III, 65, *a;* cf. Tikunei Ha-Zohar, Hakdama II.

205. Psalmi, 119, 18.

206. Zohar, III, 52, *a;* cf. MAIMONIDE, *More nevuhim*, I, 2.

207. Cf. TB Berahot, 5, *a;* Zohar, I, 190, *a.*

208. Zohar, I, 165, *b.*

209. Zohar, I, 103, *b.*

210. Cf. Avot, II, 8; Zohar Hadaș Ahrei, 47; Zohar, III, 152, *a.*

211. Cf. Philon, *Fug.* 8, 12. Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAȚLAV, *Likutei Moharan, tiniana*, 78.

212. Cf. Gen. 18, 27; Exod, 16, 8; TB Hulin, 89, *a;* TB Sanhedrin, 37, *a;* Zohar, III, 42, *a.*

213. Zohar, II, 99, *b.*

214. Cf. Midraș Tehilim, Șohar Tov, 3, 2; Ialkut Șimeoni, Tehilim, 625.

215. Cf. Zohar, I, 226, *b;* II, 70, *b.*

216. MAIMONIDE, *More nevuhim*, III, 51.

217. Zohar, II, 99, *b.*

218. Cf. TY Haghiga, II, 2.

219. Cf. TB Haghiga, 11, *b* și RAȘI, *ad loc.*

220. Cf. Zohar, I, 103 *a* — 103, *b.*

221. Zohar, I, 134, *b;* cf. TB Eruvin, 56, *a;* TB Bava Batra, 25, *b;* Zohar, III, 10, *a;*Tosafot ad TB Roș-Hașana, 27, *a;* Cf. TY Haghiga II, 1; TB Haghiga, 12, *b;* TB Roș-Hașana, 10, *b;* cf. TB Zevahim, 113, *a;* cf. TB Tamid, 32, *a;* TB Haghiga, 12, *a;* Gen. r., 1, 21; Lev. r., 36, 1; Eccl. r., 3, 26; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 18.

222. Zohar, II, 98, *b*.

223. Cf. Zohar, II, 155, *a;* RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeş Hahaim*, part. I, cap. V şi VII, p. 9 şi p. 12; Harav D. KOHEN, *Kol Hanevua*, p. 67-69.

224. Cf. Zohar, III, 257, *b* — 258, *a*.

225. TB Hulin, 91, *b;* Zohar, I, 40, *a;* 90, *a;* III, 66, *a*.

226. Cf. TB Eruvin, 100, *b*.

227. Cf. Zohar, I, 22, *b;* 38, *a;* 57, *b;* II, 55, *a;* III, 207, *b*-208 *a;* Tikunei Zohar, Tikun 56; Tikunei Zohar Hadaş, 127, *a;* TB Sanhedrin, 38, *b;* Gen. r., 8, 17.

228. Cf. TB Kidušin, 30, *b;* Bava Batra, 16, *a;* Zohar, III, 247, *a*.

229. Cf. TY Berahot, V, 2; cf. TB Berahot 33, *a*.

230. Geneza, 2, 16-17; cf. Nu. r., 7, 7.

231. Exod, 20, 8; cf. Mehilta, Exod, 20, 8.

232. Deuteronom, 5, 12.

233. TB Roş ha-şana, 27, *a;* cf. TY Nedarim, III, 2; Zohar, I, 48, *a;* Tikunei Zohar Hadaş, 120, *a;* cf. TB Berahot, 20, *b;* TB Şevuot, 20, *b;* Zohar, II, 90, *a*.

234. Cf. Zohar, I, 27, *a;* 48, *b;* III, 180, *b;* RAŞBA, ad Ievamot, 6, *a;* cf. şi Zohar, I, 48, *b;* III, 180, *b;* Tikunei Zohar, Tikun 21; 36; 48; RAMBAN, ad Itro, 20, 8.

235. Cf. Zohar, III, 257, *b;* 258, *a*.

236. Zohar, I, 140, *a;* 186, *b;* II, 70, *b;* III, 141, *a* — 141, *b*.

237. Cf. Zohar, I, 134, *b;* 170, *b;* 186, *b;* II, 25, *a;* 44, *a;* 91, *a;* 155, *a;* 228, *b;* III, 248, *a;* Tikunei Zohar, Tikun 39; a se vedea nota 75; Cf. Zohar, II, 42, *b;* RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. IV, XXIII, XXXVII. Cf. Sefer Ha-Zohar, im peiruşe *Ha-Sulam* de Rabbi I.H. ASHLAG, I, Mavo, p. 28-29.

238. TB Berahot, 33, *b;* Zohar, I, 59, *a;* Geneza, 2, 16-17.

239. Cf. Deuteronom, 30, 19; TB Nida, 30, *b;* Cf. Deut. r., 4, 3.

240. Cf. TB Ioma, 38, *b;* Haghiga, 12, *b;* Zohar, I, 25, *a;* 31, *a;* 46, *b;* 82, *a* — 83, *b;* 141, *b;* etc. Geneza r., 8.

241. Cf. Zohar, I, 23, *a* — 23, *b;* 76, *b;* 128, *b;* 137, *b;* 138, *a;* 233, *b;* III, 61, *a;* Gen. r., 9

242. Cf. RABBI HAIM VITAL, *Et Hahaim*, ed. Ashlag, anaf II.

243. Cf. Zohar, III, 128,*b;* 141, *a* — 141, *b;* Zohar, I, 18, *a*.

244. Zohar, III, 109, *a;* 257, *b* — 258, *a*.

245. Cf. Gen. r., 68, 10; Zohar, I, 25, *a;* II, 100 *b;* 207, *a;* Cf. Zohar, III, 225, *a;* Tikunei Ha-Zohar, Tikun 26, 50.

246. Cf. Zohar, I, 2, *a;* 39, *b;* 227, *b;* II, 96, *a;* 159, *b;* 161, *b;* Cf. TY Berahot, IX, 1; TY Meghila I, 9; TB Meghila, 9, *a;* Masehet Sofrim I, 8; Mehilta, Bo; Gen. r., I, 16; MaHaRŞA, ad TB Meghila, 9, *a;* Cf. Gen. r., 3, 12; Nu. r., 13, 8; cf. şi RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 3; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XXXV.

247. Cf. Zohar, I, 29, *a;* III, 225, *a;* Raia mehemna, Pinehas; cf. Zohar, III, 257, *b* — 258, *a*.

248. Zohar, I, 22, *b;* III, 289, *b;* Tikunei Zohar, 32-33.

249. Cf. Exod, 4, 16; 7, 1; Zohar, II, 124, *b;* cf. TB Sanhedrin, 56, *a-b;* Gen. r., 16, 9; cf. Gen. r., 3, 12; 1, 15; cf. TB Sabat, 10, *a;* Zohar, I, 5, *a;* II, 27, *a;* III, 138, *b*.

250. Cf. TB Sita, 21, *b;* Zohar, II, 54, *a*.

251. Cf. Avot, IV, 22.

252. Cf. Geneza, 2, 9, 17; cf. Zohar, I, 35, *b*.

253. Cf. Deuteronom, 30, 15; Zohar, I, 23, *a;* — 23, *b;* II, 55, *a;* III, 159, *b*.

254. Cf. Nu., 33, 38; Dt. 34, 1, 5; II Reg., 2, 11; Gen., 5, 24; TB Sabat, 55, *a-b;* Zohar, I, 53, *a;* 57, *b;* Cf. Zohar, III, 68, *b;* Rabbi Haim ATAR, *Or Hahaim, ad* Nu., 16, 1 şi *ad* Deut., 32, 50; RAŞI, *ad* Deut., 32, 50. Cf. Zohar, II, 256, *b;* Harav E. E. DESLER, *Mihtav Me-Eliahu*, III, p. 28-29. Cf. şi MAHARAL DIN PRAGA, *Deraşot*, Hesped; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XIX, p. 48.

255. Cf. Zohar, I, 23, *a* — 23, *b*.

256. Cf. Zohar, I, 83, *b*.

257. Cf. RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Şa'ar Haiihud vehaemuna, cap. III, p. 156; Harav E. E. DESLER, *Mihtav Me-Eliahu*, III, Bnei Brak, 1964, p. 83.

258. Cf. Isaia, 6, 4; Zohar, III, 159, *b*.

259. Cf. Zohar, I, 65, *a*.

260. Cf. Zohar, I, 6, *b;* II, 51, *a;* 127, *a;* Avot, I, 14; TB Sota, 21, *b;* Suka, 53, *a*.

261. Cf. Zohar, I, 125, *a;* 168, *a;* III, 125, *b*, Raia mehemna, Naso; cf. şi TB Bava Metia, 85, *a;* Bava Batra, 58, *a;* RAMBAN, ad Nu., 19, 2; Rabbi Bezalel Zeev ŞAFRAN, *Şeelot u-teşuvot ha-Rebaz*, pp. 269-270.

CAPITOLUL AL DOILEA

DE LA DUMNEZEU LA OM

De la neant la existență

Dar știm măcar ce este *aïn*-ul? Cabaliștii afirmă cu tărie că „*aïn*-ul nu este la îndemâna inteligenței", dar ei nu rezistă „dorinței" de a-și pune întrebări cu privire la *aïn*. În cercetarea lor ei obțin mai multe prin intuiție decât prin rațiunea discursivă. Totuși „secretul de nepătruns", *setum Kol ha-setumim*, care este *aïn*-ul, va continua să le rămână ascuns[1].

Aïn-ul este „nu". Totuși el nu este lipsit de existență, ci o ascunde: el este „nu" în raport cu noi, fiind Ceea ce este de neconceput, Ceea ce nu poate fi cunoscut, inaccesibilul, Inefabilul. Departe de a fi negarea existenței, *aïn* este, dimpotrivă, afirmarea deplinătății vieții; el este esența Ființei, a Realității.

Omul încearcă de obicei să determine indeterminabilul prin ideea de negație, prin „nu", deoarece nu este în stare să descrie ceea ce depășește orice cunoaștere, orice experiență, orice determinare. *Omnis determinatio est negatio*. Spinoza n-a fost singurul care a urmat acest principiu; cu mult înaintea filozofului din Amsterdam, aproape toți gânditorii religioși care au cultivat o teologie negativă — de pildă Sa'adia și Maimonide — s-au sprijinit pe acest principiu. Înțeleptul hindus avea și el obiceiul să repete omului care îl interoga: *Neti! Neti!* „Tu nu ești aceasta! Tu nu ești aceasta!" Astfel, el îi dădea de înțeles că

dacă omul, oglindire a neantului, nu poate fi definit, cu atât mai mult nu poate fi definit neantul.

Ideea de „nu" se degajează din cuvântul *aïn* — a cărui identitate cu *ein*, „nu", este evidentă! El ne sugerează existența unui subiect indeterminabil, dar ne ajută de asemenea să înțelegem obiectul, adică natura a ceea ce nu este determinabil.

Pentru a determina ceea ce există, ne slujim de noțiunea de număr. Însă ceea ce există nu este decât o infimă parte din ceea ce nu există: existența este suprafață, iar neantul — profunzime. Deci *aïn* este interioritatea existenței.

Încă din antichitate, Socrate identificase neantul cu existența veritabilă. În perioada recentă, Paul Valery a omagiat „acest prețios zero al scriiturii matematice, căruia i se datorează orice expresie algebrică". Filozoful elen din vechime și poetul francez contemporan nu sunt deloc departe de hindusul care confundă existența cu inexistența. Doar cu deosebirea că primii doi prezintă inexistentul ca existent, în timp ce ultimul efectuează operația inversă.

Cabala subordonează existența inexistenței, *ieș* lui *aïn*; ea face deosebirea între ele. După Cabala, inexistența este sursa activă a existenței. În existență apare Ființa, ceea ce nu-i modifică inexistenței structura[2], în pofida trecerii ei de la unitate la pluralitate. *Aïn*-ul, Inexistentul, imobil, static (Repausul, *Menuha*) este orientat spre acțiune, spre existență.

Cabala mai desemnează *aïn*-ul cu termenul de „Gândire supremă". Gândirea începe prin a porni o mișcare asupra ei înșiși, ceea ce dă naștere unui început de existență: orice existență se află întâi în gândirea autorului ei. *Aïn*-ul este „motorul imobil", dar și „Sursa surselor", „Edenul, de unde țâșnește fluviul" existenței[3].

Toate candelabrele lumii sunt suspendate de *Aïn*, iar — după Habad — „lumea este un mare candelabru". Într-adevăr, de *Aïn* „atârnă toate luminile" existenței[4], *Aïn*-ul însuși este comparat cu întunericul, căci „întunericul este izvorul oricărei lumini". Întunericul nu se identifică cu lipsa de lumină, cu *ke'eder*, cu dispariția — este drept, temporară — a clarității (LXVIII) (gânditori precum Sa'adia și Maimonide explică răul prin *ke'eder:* el marchează încetarea trecătoare a binelui, însă nu dispariția sa definitivă).

Întunericul este spațiul neluminos în care lumina țâșnește la origine, dar este și spațiul în care ea se stinge definitiv. Imaginea tenebrelor generatoare de lumină a fost deosebit de prețuită de cabaliștii din Gerona, pentru a ilustra creația ex nihilo[5]. Autorul lui *Sefer ha-bahir* și, mai târziu, adepții mișcării Habad, au preferat, în locul ideii tenebrelor, pe aceea, mai neutră, de claritate; aceasta capătă, în acest caz, valoarea negativă a *aïn*-ului. Atât teza originii luminii în tenebre cât și aceea a originii ei în claritate, se sprijină pe Zohar[6].

Această obscuritate sau această claritate care este *Aïn*-ul rămâne insesizabilă pentru spiritul omenesc. *Aïn*-ul este fără număr, deasupra timpului, în afara spațiului. El nu are un nume veritabil. Și nu este identic cu Dumnezeu. Chiar și cuvântul „Dumnezeu este un cuvânt de om", așa cum a simțit, pe bună dreptate, Jean Guéhenno în „Credința dificilă"[7]. Omul, incapabil să dea o denumire *Aïn*-ului, îi zice „nimic". „Dumnezeu, nimic, mă tem de el, chiar dacă este cea mai frumoasă vorbă, dar este totuși o vorbă de om", scrie autorul „Credinței dificile". Omul Cabalei, oricât de credincios este el, este totuși conștient că e greu — chiar imposibil — să definești un *Deus absconditus*.

Cu toate acestea, pentru omul Cabalei, Acela care a fost desemnat ca *Menuha*, Repaus, pare a deveni mai apropiat sub forma de *Aïn*. Iar *Aïn*-ul, Neantul, tinde și el să devină mai concret în *Ein Sof*, Infinitul. Deși Zoharul și alte lucrări cabalistice identifică pe *Aïn* cu *Ein Sof*, socotim că putem distinge în acesta din urmă o Ființă mai net înclinată spre creație, mai puternic orientată spre existență decât *Aïn*-ul.

Zoharul se exprimă în următorii termeni: „Se numește Infinit, Ein Sof, ceea ce omul nu va înțelege niciodată, ceea ce nu se va sfârși niciodată, deoarece n-a avut niciodată un început. Denumim «Cap» Punctul Suprem, pentru că de aici încep misterele inteligibile. Aceste mistere au pentru noi un sfârșit, întrucât au avut și un început. Dar esența Infinitului însuși este fără sfârșit; nu se zărește la el nici intenție, nici lumină, nici claritate; toate luminile emană din Infinit, dar nici una nu-i atât de strălucitoare încât să ne conducă la ceea ce este Infinitul. Este o Voință supremă, mai misterioasă decât toate misterele"[8].

Ein Sof este la fel de indeterminabil pentru rațiunea omenească cum este și *Aïn*-ul. Ca și acesta, este tot atât de închis pentru înțelegerea omenească, dar îi permite totuși omului să se bucure de „parfumul" său,

de *reah* al său. Astfel, omul își dă seama că există undeva o Ființă pe care el nu-i în stare s-o priceapă[9].

Denumirea *Ein Sof* nu este deloc precisă; ea nu echivalează cu un nume propriu. Este formată din asocierea a două cuvinte, dintre care primul păstrează încă o valoare negativă: *ein*, nu. *Ein Sof* păstrează ceva din caracterul negativ absolut al lui *Aïn*, care nu se împacă cu vreo idee de număr, cu vreo noțiune de timp și de spațiu. În schimb, cuvântul *sof* implică noțiunea de timp și spațiu, chiar și pe aceea de scop, noțiuni pe care le conține cuvântul „sfârșit". *Ein Sof* este Infinitul în raport cu „finitul", care este lumea.

La prima vedere, ar fi fost mai conform cu ordinea timpului ca Dumnezeu să fie prezentat ca „Acela care nu are început", *Ein Reșit*; într-adevăr, Infinitul nu are început, în vreme ce ceea ce este „finit" are sfârșit, deci și un început![10] Cu toate acestea, ideea unui început ne este prea aproape, prea familiară, pentru a fi aplicată la Dumnezeu, chiar și atunci când se însoțește cu o negație. La drept vorbind, începutul ne este mai bine cunoscut decât sfârșitul: am trăit noi înșine începutul existenței noastre pământești (e adevărat, inconștient), putem culege și mărturii asupra acestui început, dar sfârșitul nostru este dincolo de verificarea și de judecata noastră. „*Ein Sof* nu este numit *Ein Reșit* căci, dacă ar fi așa, noi n-am putea începe să vorbim despre El", zicea un țadik al hasidismului.

Ne dăm totuși seama de ne-începutul lui Dumnezeu, din cauza operei pe care el a înfăptuit-o și care, ea, are un început. Dacă creația are un început, Autorul ei nu are așa ceva. Căci lumea și tot ce cuprinde dânsa trebuie să provină dintr-o „Cauză supremă": *Ilat ha-ilot*, Etajul cel mai înalt al Ființării, mai sus de care nu este nimic, *Ilat kol ha-elionim*. După cum reamintește Zoharul[11], Dumnezeu, nu numai că nu are nimic mai presus de El, dar nu are nici ceva asemenea Lui sub dânsul; din acest motiv El este numit *Ilat kol ha-ilot*.

Întrucât nu se poate concepe Dumnezeu ca Ne-început, I s-a dat numele de Bâtrânul bătrânilor sau de Bătrânul Sfânt. Astfel este desemnată Deitatea care se pregătește să se manifeste, să creeze. Aceasta este denumirea lui *Ilat ha-ilot*, a lui *Ein Sof*, „Izvor care nu are sfârșit — *sof* — pentru a face să izbucnească lumina"[12].

Cu *Ein Sof* s-a născut timpul, — este drept că într-un chip particular: suntem obligați să-l facem să intre într-o categorie numerală,

specială și dânsa. *Ein Sof* nu mai este *Aïn*-ul, Zero, este doar „Profunzimea" Ființei[13], dar nu este încă Unicul. Este Infinitul, desigur, o noțiune matematică, dar care este un „enunț negativ" (așa desemnează Einstein infinitul) și, în același timp, rădăcina tuturor enunțurilor pozitive. El nu este încă un număr, dar este pe cale să devină. Nu este încă un nume, dar nu mai este cu desăvârșire lipsit de nume. Este de acum Parfumul, *Reah*. Nu este încă Existența, dar este de acum întors spre exterior.

Ein Sof ne semnalează prezența unui Principiu creator, a „Voinței voințelor", a voinței supreme, care a trecut de la faza de a nu vrea la aceea de a vrea. Ne-Vrutul este orientat spre interiorul lui *Ein Sof*, este impersonal; Vrutul se îndreaptă de-acum spre lumea în concepție: după unii cabaliști, El se lasă aproape interpelat ca un Tu. Ne-Vrutul este ascuns în *Ein Sof*, Vrutul se dezvăluie în noi ca *Keter ila'a*, ca *Keter elion*, Coroana supremă[14], prima Coroană a unui Dumnezeu care se revelează[15].

În *Ein Sof* nu se află dualitate, nu există un Dumnezeu ascuns și un Dumnezeu revelat, cum socotesc unii. Dumnezeu este totdeauna identic cu El însuși. „Unitatea divinității seamănă cu o flacără legată de cărbunele aprins"[16]. Tot ce se manifestă a fost deja inclus în principiul inițial, în *aïn*. Iar acest *aïn* este fără început și fără sfârșit. Cabala ne învață că orice principiu derivă din alt principiu; și fiecare principiu este *aïn*, neant, esență, în raport cu cel care îi urmează, care este *ieș*, existență; gândirea este *aïn* în raport cu vorbirea; vorbirea este *aïn* în raport cu acțiunea și cu faptele.

Înțelepciune și iubire. Voință și plăcere

Aïn, din care decurge orice creație, este *Hohma*, „Înțelepciune". Căci stă scris în cartea lui Iov[17]: *Veha-hohma, me-aïn timțe*, care se traduce de obicei în felul următor: „Dar unde să găsești înțelepciunea?" Însă misticii evrei interpretează acest pasaj astfel: „Hohma iese din *Aïn*"; această interpretare îi îndeamnă la smerenie, căci acei care caută înțelepciunea își dau seama că sunt departe de a o avea.

După concepția evreiască, crearea lumii a fost realizată *ex nihilo*; este o creație *ieș me-aïn*. Lumea a provenit nu dintr-o realitate

materială, ci din Gândirea divină. De aceea creația este un miracol. Ea este numită *he'elem be-toh he'elem*, „misterul ascuns în mister", nu atât pentru că Dumnezeu a produs materia din nimic (astăzi, savanții fizicii nucleare fac să derive materia din energie și reproduc, în miniatură, actul creației!), cât pentru că ne împiedică să sesizăm principiul său inițial.

Acest principiu este pentru noi Nimicul absolut, ceea ce nu poate fi decât spiritul absolut, puterea cea mai susținută, acțiunea cea mai extinsă: energie canalizată, elan dirijat. Nimicul trebuie să conțină într-însul totul, să conceapă ceea ce noi vedem și ceea ce nu vedem. Tot ce este, tot ce putea fi, n-ar exista dacă n-ar fi fost conținut de-acum în *aïn*.

Totul este perfect ordonat. Ceea ce discernem în „tot" este ordonat; iar ceea ce nu discernem este, neîndoielnic, de asemenea ordonat, trebuind chiar să servească drept model pentru partea creației care se poate discerne. Ordinea vizibilă dovedește înțelepciunea Creatorului: actul creării a fost un act gândit, iar actul conservării lumii este de asemenea un act gândit. Creația oglindește o voință chibzuită și o finalitate precisă. Ea unește utilitatea cu plăcutul. Perfecțiunea sa este dovada nu numai a înțelepciunii, dar și a bunătății Celui care a realizat-o. Înțelepciunea divină este Bunătate, este Iubire; noi suntem în stare s-o sesizăm în Bunătatea și în Iubirea sa.

„Lumea a fost clădită pe har" — exclamă psalmistul[18] — *olam hesed iibane*. Dumnezeu o oferă omului în iubire, de aceea ea este menită să fie primită în iubire și desăvârșită în iubire. Omul, acest receptacul al iubirii divine, trebuie să știe să aprecieze darurile care i se împart din belșug.

Datorită tuturor bunurilor care îi sunt oferite, omul „îl binecuvântează" pe Dumnezeu care, de altfel, este „binecuvântat" în Sine: *mevorah*. Omul omagiază gloria Sa, o proclamă cu înflăcărare. Prin Cuvântul Său, care este acțiune plină de har, Dumnezeu a creat lumea: tot prin cuvânt omul aduce mulțumiri Creatorului său; este cuvântul pe care un copil îl adresează părintelui său. Într-adevăr, pentru Dumnezeu omul este un fiu scump. Ființa căreia Dumnezeu i s-a dat pentru ca să-l înțeleagă, este în stare să-i aducă plăcere, „să procure o bucurie spirituală Creatorului său", unind înțelegerea cu iubirea, voința cu plăcerea, după pilda lui Dumnezeu care a trezit în ea aceste facultăți diferite și complementare[19].

Dumnezeu este Spirit. Iar spiritul acționează: se concentrează în gândire, se precizează în rațiune. Rațiunea, care este activă, se identifică cu voința[20]. Voința rațională nu acționează decât în sens moral; iar orice acțiune morală are drept scop pe altul.

Spiritul care acționează este inteligență. Abundența inteligenței se revarsă în iubire. După învățătura Habadului, gândirea este lumina interioară a Ființei supreme; iubirea este lumina exterioară care umple și învăluie lumea. Rabbi Șneur Zalman din Liady a remarcat că expresia *ve-ahavta*, „vei iubi"[21], reprezintă de două ori valoarea numerică a cuvântului *or*, „lumină", adică patru sute paisprezece. Într-adevăr, „lumina are o semnificație dublă: ea aduce claritatea, dar și bucuria". Cât privește iubirea, ea se exercită într-un dublu sens, căci pretinde reciprocitatea sentimentelor.

Voința divină și Plăcerea divină, care se identifică reciproc, sunt de asemenea lumini care învăluie creația. Lumina lui *Ein Sof* vrea să fie răspândită, îi place să fie răspândită: ea împrăștie harul divin în lume, împarte creaturilor bunătatea Creatorului. Bunătatea lui Dumnezeu se comunică creaturilor pentru ca și ele să devină bune[22].

Plăcerea pe care Creatorul o scoate din operele Sale nu este numai aceea de a putea crea, ci și aceea de a vrea să dea. Această plăcere răspunde unei „nevoi" a lui Dumnezeu. Totuși, bucuria pe care o resimte creatura când primește un dar de la Creator, recunoștința pe care i-o exprimă, nu adaugă nimic stării de deplinătate divină: „Dacă practici dreptatea, Îi dai ceva?"[23]

Rabinului din Koțk îi plăcea să spună: „Ignorantul își închipuie că Stăpânul Universului este asemenea țarului Nicolae sau împăratului Franz-Josef, că își înalță un tron spre a domni. Adevărul este că El Își înalță Tronul pentru ca noi să aflăm în el un sprijin și pentru ca să fim pătrunși de lumina divină".

Izvor de viață, *Ein Sof* răspândește un flux de viață. El oferă viața cu un belșug care nu se epuizează. Dar El o dă fiecărei ființe cu măsură, căci fiecare făptură este finită. În schimb, viața în sine se desfășoară la infinit.

Principiul creator este deci viața, care este în perpetuă expansiune, rămânând totuși mereu controlată de Cel care o produce. Asta pentru ca ea să nu sfărâme „vasele" menite s-o primească, dacă este depășită capacitatea lor de absorbție.

Propagarea și controlul vieții presupun nu numai puterea și înțelepciunea, dar și libertatea — mai ales libertatea. Într-adevăr, opera creatoare este o operă de libertate. În iubire rezidă libertatea, atunci când iubirea este dezinteresată, gratuită, „neatârnând de ceva din afară"; căci această iubire n-are nevoie nici de vreo cauză și nici de o confirmare. Desigur, Creatorului îi place să audă laudele omului recunoscător, dar aceste laude nu-I sunt indispensabile[24].

Dumnezeu este liber să aleagă ființa căreia îi va devota iubirea Sa. Puterea Sa îi permite să-și realizeze dorința de a face bine. În Cabala, și anume în *Sifra di-țeniuta*, în *Idra Raba* și în *Idra Zuta*, Dumnezeu este denumit *Reava di-reava*, „Dorințe ale dorințelor"[25]. Dumnezeu, aflat în locurile cele mai înalte și dominând totul, creează lumea și plasează în ea omul pentru că „El dorește să aibă o locuință aici — jos", printre creaturile Sale.

Dar libertatea creatoare n-ar fi veritabilă dacă n-ar fi îndrumată de către inteligența dezinteresată. Iubirea provine din inteligență și ajunge la cunoaștere. Așa este iubirea pe care Dumnezeu o împarte cu dărnicie omului; așa trebuie să fie și iubirea omenească.[26]

Liber și iubitor, Dumnezeu creează lumea. Dumnezeul Bibliei nu este un demiurg — cum este cel al lui Platon — ordonator al unei materii haotice pre-existente, ci un Dumnezeu creator *ex nihilo*, care inventează lumea și o pune cu generozitate la dispoziția oamenilor și a oricărei ființe vii.

„Hesed" și „emet"

Cum a creat Dumnezeu lumea? Este o întrebare pe care omul este înclinat să și-o pună, dar căreia îi este greu să răspundă. Căci omul n-a fost martor al creației. El nu poate decât să încerce să-și reprezinte modul creării universului, dacă este conștient totodată de privilegiul pe care îl are, anume că se aseamănă cu Dumnezeu. Prin inteligența sa unită cu iubire, printr-o comportare pusă în slujba binelui, omul este în măsură să se apropie de modelul divin. Dumnezeu a creat lumea „întemeind-o pe înțelepciune", pe *hohma*[27], și „construind-o prin bunătate", prin *hesed*[28].

În plus, omul este singura făptură a cărei natură este atât materială cât și spirituală[29], având deci o situație particulară în creație. De aceea el ajunge să deosebească în fiecare element din univers un dublu aspect, material și spiritual. De pildă, lumina reprezintă în același timp o valoare materială și una spirituală[30].

Încercarea de a reconstitui actul creației îi pare omului mai ușoară atunci când atribuie acestui act un scop moral. Materia și spiritul se înalță la o gândire originală, pur spirituală: această gândire a fost la pornirea operei creației, căreia i-a prescris un scop.

Actul creației n-ar putea fi înțeles altfel decât prin *hesed* și prin *emet*. Aceste două noțiuni se întâlnesc[31]. Ele corespund celor două aspecte ale creației. O dublă lumină strălucește deasupra lumii: cea a „bunătății" — de ordin moral — și cea a „adevărului" — de ordin rațional, științific.

Această dublă lumină evidențiază o lume unitară, asemenea omului unitar și a comportamentului acestuia, de asemenea unitar, imitat după cel al lui Dumnezeu[32]. Omul se slujește de inteligența sa pentru a progresa pe calea moralei, caută să cunoască mai bine opera lui Dumnezeu, împrumutând cărările Sale, care sunt *hesed ve-emet*[33].

Gândirea

Care este drumul parcurs de către Dumnezeu ca noi să-L cunoaștem? Iată etapele pe care ni le putem reprezenta, bizuindu-ne pe textul Genezei: de la gândire la suflu, de la suflu la cuvânt, de la cuvânt la lumină, de la lumină la aer, de la aer la apă, în sfârșit, de la apă la materia solidă. Într-adevăr, acestea sunt primele versete ale Genezei: „La început Dumnezeu crease cerul și pământul. Dar pământul nu era decât singurătate și haos; întunecimile acopereau suprafața prăpastiei și suflul lui Dumnezeu plutea desupra apelor. Dumnezeu zise: «Să fie lumină!» și lumina a fost... Dumnezeu zise: «Un spațiu să se întindă!»... «Dumnezeu făcu spațiul...»"[34].

Punctul de plecare al itinerariului divin se numește Punct Suprem. El se află în Înțelepciunea divină, în Gândire. „Când Misterul tuturor misterelor a vrut să se manifeste, el a creat întâi un punct care a fost gândirea divină."[35]

Gândirea se degajează din *Aïn*. Ea „se concentrează" în sine, în tăcere, și dă naștere unei intuiții creatoare. Această intuiție devine Voință și, la rândul ei, se concentrează pentru a forma doar un punct: Punctul Suprem, din care va decurge întreaga creație.

În acest fel se afirmă Înțelepciunea pentru a marca „începutul" creației. Acest „început" temporal conține în el „începutul" spațial. Gândul începutului temporal se va identifica cu acela al începutului spațial, căci ele se condiționează reciproc.

„Înțelepciunea" divină, *Hohmeta*, se manifestă prin *bereșit*, adică „începutul". Dumnezeu a creat începutul „prin forța" *Be*, „înțelepciunii", *reșit*, adică El a scos lumea din neant și i-a dat, simultan, un început temporal și un început spațial (ideile Cabalei asupra naturii spațiului și timpului și asupra legăturii lor reciproce nu sunt „euclidiene", ci „einsteiniene"!)[36].

S-a născut timpul. El va permite omului, care trăiește în spațiu, să se orienteze. Omul va lua ca punct de pornire al calculului său temporal vârsta lumii, a cărei geneză se situează într-un „început" precis, determinat de Creator, dar indeterminabil de către om: acest început nu este precedat de nimic care să poată ajuta la a-l fixa mai bine. Nu există un „avant-început".

Deci omul poate considera timpul (ale cărui trei dimensiuni, trecut, prezent și viitor, există doar în funcție de el însuși) pornind de la *bereșit*. Tot pornind de la *bereșit* omul poate considera spațiul, ale cărui trei dimensiuni, lungimea, lățimea și înălțimea nu există decât prin vederea sa. Într-adevăr, timpul și spațiul sunt relative la om[37]. Timpul îi permite să măsoare durata existenței sale terestre; spațiul îi permite să cunoască poziția sa în univers. Dar pentru a cunoaște poziția sa în raport cu Creatorul, omul trebuie să imagineze o a patra dimensiune (einsteiniană!) care scapă simțurilor sale și pe care nici măcar spiritul său n-o poate sesiza.

Cuvântul

Cuvântul *reșit*, începutul, desemnează Înțelepciunea care a prezidat la crearea lumii; dar acest cuvânt semnifică și „verb". *Bereșit bara Elohim*, „prin Verb a creat Dumnezeu cerurile și pământul". Verbul este

numit „început" — afirmă Zoharul —, căci el „era la originea creației". În plus, „Verbul care se manifestă când este creată materia, a existat de acum sub formă de Gândire"[38].

Gândirea nu încetează să acționeze, să creeze. Într-adevăr, pentru a se menține, creația are nevoie „să se reînnoiască", grație Gândirii creatoare. Odinioară această Gândire s-a „concentrat" pentru a se transforma în Verb și, în acest fel, s-a apropiat de stadiul materializării sale. Ea a emis odinioară un sunet „capabil să exprime ceea ce este material"[39], însă ea nu încetează să se transforme în Verb, spre a garanta continuitatea creației.

„Cerurile au fost făcute — *na-asu* — prin Cuvântul Celui Veșnic", exclamă psalmistul; dar *na-asu* semnifică nu numai „au fost făcute" (la trecut); el ar putea să însemne și „sunt făcute" (la prezent). Ceea ce a fost făcut odinioară prin Cuvântul lui Dumnezeu continuă mereu să fie făcut prin același Cuvânt. Căci, „Cuvântul Tău, o Doamne, subzistă mereu în ceruri". Pe de altă parte, Cuvântul lui Dumnezeu este totdeauna acțiune: „prin Cuvântul Său se fac cerurile"[40]. Tanaimii obișnuiau să-l numească pe Dumnezeu: „Cel care a creat universul prin cuvântul Său"[41]. Una dintre cele mai vechi rugăciuni evreiești, *Baruh șe-amar*, începe cu următoarele vorbe: „Binecuvântat fie Cel care *face* o operă de creație primară, binecuvântat fie Cel care *zice* și care *face*" (adică a cărui acțiune este conformă cu spusele)[42]. În rugăciunea sa matinală, evreul îl laudă pe Creator, care *face* marii luminători (adică soarele și luna). Într-adevăr, Acela care zice: „Să fie lumină" n-a spus aceasta numai odinioară, ci o va mai spune și în viitor: *va-iomer*.

„Ruah" și „Reah"

Trecerea de la Gândire la Vorbire se face prin intermediul Suflului divin, al lui *Ruah*. „Suflul lui Dumnezeu, *Ruah*, plutea deasupra apelor". *Ruah* materializează ceea ce este pur spiritual, condensează ceea ce nu este încă destul de material, întărește ceea ce este de-acum material[43].

În aproape toate limbile, suflul, chiar și vântul, ia o semnificație spirituală: *spiritus* în latină, *aiman* în sanscrită — corespunzând lui *Atem* german —, *dem* în persană, *peuma* în grecește. În ebraică, spiritul

adevărat, în accepția absolută a termenului, nu are nume. *Ruah* denotează de-acum o cvasi-materializare a spiritului. Cuvântul *ruah* nu se deosebește decât prin pronunțare de *revah*, însemnând „lărgime", „întindere", „distanță", care firește, nu este fixă, dar poate fi evaluată, deoarece se raportează la un obiect definit[44].

Deci Ruah exprimă concentrarea, fixarea Spiritului divin, care îmbrățișează Realitatea, însuflețește natura și dă viață făpturilor[45]. Ruah îl pătrunde îndeosebi pe om[46]; îl pregătește să primească Verbul divin, grație căruia Dumnezeu va intra în contact direct cu omul, pentru a-i da o misiune[47]. Adesea chiar Ruah se convertește în Vorbire care anunță; câteodată merge până la a se transforma nu numai într-o operă de mântuire spirituală, dar și într-un act de salvare materială, luând atunci valoarea de *revah*[48].

Înainte de a se întări în Vorbire, Ruah se concretizează în Reah, în „Parfum", care face să se presimtă iminența manifestării divine (fizica l-ar putea apropia pe *reah* de „eter", mediu mai subtil deât aerul, care umple universul și servește la propagarea undelor luminoase). O tradiție mistică cere ca, la sfârșitul sabatului, evreul să ia în mână un buchet de mirt, să-i respire mirosul și să pronunțe o „binecuvântare" asupra parfumurilor. După aceea, în fața unei lumânări aprinse, să rostească o altă „binecuvântare": „Fii lăudat Tu, Cel veșnic, Dumnezeul nostru, Rege al universului, care creezi lumina". Parfumul cheamă la așteptarea Cuvântului lui Dumnezeu, care este lumină. Mai mult decât atât, grație lui *Reah* exalat din Ein Sof în vidul care va deveni lumea creată, cei drepți vor putea atinge Infinitul, inaccesibil altfel[49].

Lumina

Reah anunță Vorbirea, *Ma'amar;* din Vorbire țâșnește Lumina, *Or*, primul semn vizibil al creației materiale (LXIX). Concepția se îndeplinește în tăcere; nașterea este percepută prin „auz"; prezentarea noului-născut se face la „vederea" tuturor. Iată cuvintele Zoharului: „Astfel, printr-un mister dintre cele mai tainice, Infinitul a izbit vidul cu sunetul verbului — deși undele sonore nu străbat vidul. Sunetul a marcat deci începutul materializării vidului. Dar această materializare ar fi rămas mereu virtuală, dacă în momentul izbirii vidului, sunetul

verbului n-ar fi făcut să țâșnească punctul scânteietor, origine a luminii, care este misterul suprem și a cărei esență este de neconceput. Din acest motiv, Verbul este numit «început», fiind la originea întregii creații. Căci stă scris: «Cei care au fost știutori vor străluci ca lumina cerului, iar cei care au instruit pe mai mulți pe calea dreptății vor străluci ca stele în vecii vecilor»"[50].

Cuvântul „lumină" (Zohar) desemnează scânteia pe care Cel Misterios a făcut-o să țâșnească în clipa izbirii vidului și care este la originea universului, palat construit întru gloria Celui Misterios. Această scânteie este oarecum sămânța sacrată a lumii. Această taină este exprimată în cuvintele Scrierii Sfinte: „Și sămânța căreia îi datorează existența este sacrată..."[51] De aceea Scrierea Sfântă se exprimă în felul următor: „Și Elohim a zis" — *va-iomer Elohim* — adică Elohim s-a manifestat sub forma Verbului; această sămânță divină prin care a fost operată creația, a început să încolțească și, transformându-se din Gândire în Verb, a produs un zgomot care s-a auzit în afară. Și Scrierea Sfântă adaugă:„Să fie lumină", *iehi or*, căci toată lumina provine din misterul Verbului"[52] (undele sonore preced undele luminoase!).

Verbul este urmat de lumină. Verbul va putea fi sesizat prin auz, lumina — prin văz, adică sesizarea lor este posibilă prin cele mai „imateriale" dintre simțuri. Verbul și Lumina unesc aspectul imaterial cu aspectul material al revelației. Orice revelație se realizează grație unui Verb care se face văzut și unei Lumini care se face auzită, așa cum s-a întâmplat pe muntele Sinai.

Revelația îl duce pe om în miezul creației, în inima vieții, înțeleasă în unitatea ei, spirituală și materială. Revelația îl poartă pe om la Punctul inițial al creației, Punct întâi vizibil, apoi audibil și în cele din urmă inteligibil. Îl duce la Punctul sacrat în care Dumnezeu „se concentrează", spre a putea fi înțeles de către om[53].

Țimțum

Creația rezultă din *țimțum*, din „concentrarea" Creatorului într-un Punct unic[54]. Ea se amplifică mulțumită extensiei acestui punct inițial într-un al doilea punct, apoi grație desfășurării acestuia într-un al treilea,

și așa mai departe. Punctul inițial fixat de către Creator a fost stabilit „în mjlocul lumii" și este denumit *even șetiia*, piatră care trebuie să servească drept temelie lumii[55]. După Tradiție acest punct se află situat la Ierusalim, buricul lumii[56].

Dumnezeu a concentrat Gândirea sa creatoare. El a exprimat-o în Vorbire. În acest fel, El s-a consacrat Vorbirii, a sfințit-o — după expresia lui Rabbi Moșe Țevi din Sabran —, s-a căsătorit cu ea, așa cum se căsătorește un bărbat cu o femeie: el o sfințește, o rezervă pentru sine, se leagă cu ea printr-o făgăduială.

Deci Dumnezeu nu se concentrează în Esența sa — Esența îi rămâne infinită și neschimbată — ci se concentrează în Gândirea care emană de la El, pe care El a elaborat-o în vederea creației (LXX). Totuși, această creație proiectată nu se va putea produce în afara Infinitului, căci nimic nu există în afara Infinitului[57]. În chip necesr, ea se va produce „în El și prin El". Infinitul, Ne-spațiul, va forma un „loc", un *makom*, unde ceea ce va fi expus vederii va părea ca ceva finit.

Infinitul „se retrage" în Sine pentru a deveni pe plan spiritual, transcendent, „separat", „sfânt", adică distinct de acei pe care El îi va crea, cărora li se va revela prin actele Sale. Lumea va fi o entitate autonomă, dependentă totuși de Autorul său, care o va însufleți în permanență chiar prin viața Sa. Astfel, „Dumnezeu este în afara oricărui lucru și, totodată, El este în orice lucru"[58].

În timp ce „se retrage în Sine", Infinitul lasă înapoia Lui un spațiu liber. În felul acesta el crează „o lipsă", un *he'eder*, asimilabil cu „tenebrele", cu „zăpada", cu „frigul"... Prima acțiune pozitivă, creatoare, a lui Dumnezeu este legată de o acțiune negativă. Apariția negativității marchează adevăratul *hiduș ha-olam*, „invenția lumii". „El creează tenebrele", *bore hoșeh*, afirmă profetul Isaia[59]. Într-adevăr, „Cel Veșnic, care nu are Ceva Asemenea lui, formează — *ioțer* — lumina, și creează — *bore* — tenebrele (LXXI). Atunci când „creează" tenebrele — și nu atunci când El „face" lumina — își exercită deplin Dumnezeu funcția Sa de Creator *ex nihilo*[60].

Formarea luminii este menționată de Isaia înaintea creării tenebrelor, căci profetul se adresează omului de rând care prețuiește, mai mult decât orice, ceea ce este vizibil și util. În ordinea divină însă,

crearea tenebrelor[61] precede formarea luminii[62]; la fel, seara precede ziua[63] (de altfel, această ordine este menținută în calendarul israelit).

Dumnezeu a creat seara înainte de a forma ziua: tenebrele preced lumina, imaterialitatea precede materialitatea[64]. Abia mai târziu imaterialitatea va fi considerată ca o lipsă de materialitate, iar invizibilitatea va fi luată drept un defect de vizibilitate.

Creația *ieș me-aïn, ex nihilo*, se îndeplinește în două etape. Dumnezeu creează nimicul din Neant: El creează pe *aïn* din *Aïn*. Întrucât *Aïn* este singura Realitate adevărată, *aïn*, care derivă din el, este de asemenea o realitate pozitivă, dar, fiind imaterială, ni se pare a fi negativă. Din *aïn* decurge materia. Într-adevăr, în ordinea creației materia decurge din spiritual.

În acest fel, imaterialitatea dă naștere materialității: imaterialitatea este aceea a Înțelepciunii, a Gândirii, a Suflului, a Vorbirii, care toate sunt creații ale lui Dumnezeu. Deși Acesta este identic cu Înțelepciunea, Gândirea, Spiritul, Vorbirea, în același timp se deosebește de ele, în măsura în care ele Îi servesc drept mijloace în vederea creației (LXXII).

Pentru ca materia să poată exista, era nevoie de o antimaterie. Deci, antimateria — desemnată de Zohar sub numele de „îngeri" — a fost creată înaintea materiei; antimateria „constituie temelia tuturor celorlalte creații"[65]. Dar materia continuă să fie creată și, împreună cu ea, antimateria. „În fiecare zi Dumnezeu cheamă la viață legiuni de îngeri"[66] (LXXIII).

Antimateria originală, locul (vidul), tenebrele, frigul se umplu cu lumină și căldură... Viața s-a născut. Astfel fiind dat vieții principiul de bază, el va rămâne valabil câtă vreme viața va subzista, sub forma bipolarității, complementarității forțelor. Omul va constata numeroase contradicții în univers: aparenta incompatibilitate a diverselor elemente ale lumii oferă însă singura interpretare posibilă a fenomenului vital.

Omului i se pare că nu pot fi împăcate existența și ne-existența, prezența și absența, câștigul și pierderea. Ele formează însă chiar unitatea completă, activă, a vieții. Ele se bazează pe unitatea absolută a ființei. Împărțirea acestei unități nu se produce decât în spiritul omenesc care deosebește diferitele părți ale ființei, fiind totuși sensibil față de unitatea ei.

Imaginea contradicției

Spiritul omenesc transformă într-o contradicție opoziția activă, creatoare, pe care o observă în natură și în om. El nu poate sesiza paritatea decât prin disparitate; nu poate percepe uniunea decât prin separație. Inteligenței omenești îi este deci proprie imaginea contradicției.

Însă omul ridică această imagine la rangul de expresie ultimă a realității. Omul, ființă compusă, „adoră varietatea"[67] (LXXIV). El caută separația și admite cu greutate faptul că tensiunea dintre două elemente poate duce la uniune constructivă, nu la ură, la luptă și la distrugere. El își reprezintă complementaritatea ca aservirea unei părți de către cealaltă[68].

Omului i se pare greu să conceapă că de la complexitate se poate ajunge la simplitate, că opoziția duce, în ultimă instanță, la unitate. Mai mult decât atâta, el are tendința să creadă că unitatea se confundă cu uniformitatea.

Înclinația spre diferențiere este atât de dezvoltată la om încât el sfârșește prin a descoperi o sursă de tensiune chiar și în viața divinității. În fapt, el vede peste tot imaginea disparității sale interioare. Dar când devine conștient de starea sa de păcat, de „separație", omul este de acum pe cale să treacă la reunificarea elementelor ființei sale!

Deci antinomia este indispensabilă omului nu numai pentru ca să priceapă fenomenul exterior al vieții, ci și pentru ca să-și revină atunci când unitatea sa este zdruncinată.

Această vedere antinomică a lumii este posibilă datorită imaginației, facultate pe care, ca și rațiunea, Creatorul a acordat-o omului. Imaginația permite să se reconstituie trecutul și să fie prevăzut viitorul; ea are un rol dintre cele mai importante în formarea științelor: ficțiunea le pregătește iar simbolul servește la reprezentarea lor. Imaginația are rol mai ales în exercitarea liberului arbitru: ea contribuie uneori la abaterea omului de la drumul drept al rațiunii; totuși, ea este în stare să-l conducă din nou (uneori pe cărări întortocheate) chiar spre principiul rațiunii, spre însuși izvorul unității. Așa încât, dacă este uneori cauză de împrăștiere, imaginația poate și să înlesnească concentrarea și echilibrul spiritului.

Desigur, imaginația oferă un mijloc de a explica lucrurile tangibile, vizibile, dar ea servește de asemenea la explorarea domeniilor celor mai ascunse ale vieții și chiar a căilor lui Dumnezeu. Această facultate face ca lucrurile să fie „vizibile"[69]: omul și le reprezintă după propriul său chip. Iar el n-a fost oare creat — după cum afirmă Biblia și cum subliniază cu tărie Zoharul — după chipul lui Dumnezeu?[70] (LXXV).

Reprezentare, adevăr, personalitate

Cabala îi dă omului dreptul să și-l reprezinte pe Dumnezeu mulțumită unui efort de imaginație[71]. Îi interzice însă să fixeze reprezentarea pe care o obține despre El într-o imagine definitivă, nici concretă și nici măcar abstractă.

Când și-l reprezintă pe Dumnezeu, omul nu poate pretinde că știe care este Esența Lui, aceasta depășind orice imaginație și orice inteligență. „Gloria lui Dumnezeu este de a ascunde lucrurile"[72]. Dumnezeu vrea să rămână ascuns vederii și înțelegerii omului. Omul „își imaginează" ce se află înapoia „Vălului" divin. De aceea Misterul divin apare fiecăruia într-un fel diferit: deci, reprezentarea lui Dumnezeu este doar relativă, personală, depinzând de gradul de sfințenie a credinciosului (LXXVI).

Chiar dacă Dumnezeu i-ar oferi omului, pentru a-l concepe, o rațiune pură, necontaminată de imaginație, nici în acest caz reprezentarea lui Dumnezeu n-ar fi universală. Căci în clipa când L-a creat pe om, Dumnezeu a vrut să permită fiecărei ființe omenești să-și facă o concepție personală despre El, păstrându-și astfel personalitatea.

Fiecare om ajunge la Dumnezeu pe calea sa proprie și asupra fiecărui om Dumnezeu își exercită „supravegherea Sa particulară", *haşgaha peratit*. Desigur, „Dumnezeul lui Abraham" este și „Dumnezeul lui Isaac" și „Dumnezeul lui Iacob", dar El se revelează fiecăruia dintre ei în alt fel: fiecare Îl concepe în felul său și fiecare Îl prezintă lumii în felul său.

Lui Abraham i se arată Dumnezeul Milosteniei, care îi cere să se pună în slujba omului. Lui Isaac îi apare Dumnezeul Severității, care pretinde de la dânsul un cult mergând până la jertfirea propriei sale persoane. Lui Iacob i se revelează Dumnezeul Torei, care îi poruncește

să se consacre studiului Învățăturii Sale. Toți cei trei patriarhi îl slujesc pe Dumnezeu folosind „calitățile lor înnăscute", dar cu toții urmează ansamblul poruncilor ordonate de Dumnezeu[73].

După spusa lui Simeon ha-Ṭadik, relatată de Mișna, „lumea se întemeiază pe trei lucruri: Tora, Cultul și Milostenia". Zoharul vede în fiecare din aceste lucruri atributul unuia dintre patriarhi[74].

După Cabala, fiecare evreu este menit realizării unei mițva, unei porunci pregătite anume pentru el. El se străduiește s-o descopere din corpul celor șase sute treisprezece porunci. Dar, căutând să le aplice pe toate, el se simte atras de una dintre ele în mod deosebit. Când recunoaște mițva sa personală, omul ajunge la rădăcinile sufletului său; sesizează propriul personalității sale, natura relațiilor sale cu Dumnezeu, esența revelației divine, justețea reprezentării sale despre Dumnezeu[75].

Zoharul afirmă: „Dumnezeu apare diferiților oameni după facultățile lor, după înțelegerea lor și după facultatea lor imaginativă[76]. Și continuă: „Acesta este înțelesul spuselor: Profeții M-au reprezentat sub chipuri diferite."

Retragerea Infinitului și spargerea vaselor

Țimțum, care ocupă un loc preponderent în doctrina cosmologică a Cabalei, se înfățișează și el sub forma unei imagini: el ilustrează ideea creației și ideea activității lui Dumnezeu.

După doctrina lui *țimțum*, Infinitul „se concentrează", „se limitează", se pune la îndemâna noastră, pentru ca noi, ființe mărginite, să putem încerca să-l sesizăm. *Țimțum* n-a fost stabilit după măsura Celui pe care încercăm să-l concepem, ci după propria noastră măsură. „Dumnezeu se face mic pentru ca să locuiască în noi, ființe limitate". Pentru noi El „reduce" unele din prerogativele Sale, ne oferă o parte din libertatea Sa și ne comunică o parte din ceea ce El știe. În acest fel, El ne cheamă să ne înălțăm spre El, spre Libertatea și Știința Sa.

Chiar dacă admitem că Dumnezeu se limitează pentru a crea și pentru a face cunoscută creația Sa, *țimțum* pe care îl atribuim Celui Infinit, Integru, Absolut, trebuie să fie considerat doar ca „un tiv de la marginea unui veșmânt", după spusele lui Rabbi Moșe Țevi din Sabran:

prin aceasta Dumnezeu nu este atins nici în structura Sa, nici în dimensiunile Sale. În schimb, dacă n-ar fi avut loc *țimțum*, lumea noastră n-ar fi putut fi creată — spune Habad — deoarece lumea este alcătuită din ființe finite.

După ce a operat *țimțum*-ul în vederea edificării lumii, Dumnezeu a creat „vase"; El le-a plasat în „locul" pe care El l-a eliberat prin retragerea Sa. Aceste vase trebuiau să primească lumina în care lumea căpăta viață.

Vasele cele mai apropiate de sursa luminoasă, — vase de natură încă spirituală —, au acceptat fără să fie vătămate lumina care se revărsa în ele. Însă vasele cele mai îndepărtate de sursă, având o natură mai materială, n-au rezistat luminii care le inunda și s-au spart de îndată. Cioburi din aceste vase s-au împrăștiat în neant, antrenând cu ele particule luminoase. Lumile au fost afectate de această dezordine; cel mai mult a suferit lumea noastră. Însă lumea noastră este locuită de către om, care este capabil, prin „munca" sa, prin *avoda*, să reunească „scânteile" împrăștiate și să restaureze lumile zdruncinate. Omul „luptă" pentru a se apropia de „frontul" păcii. Pentru aceasta, el folosește arme „pașnice": caritatea și rugăciunea, care acționează simultan în *avoda*.

Principalul inițiator al doctrinei de *țimțum* și de *șevirat ha-kelim* — „concentrarea divină" și „spargerea vaselor" — este Rabbi Ițhak Luria. Acest cabalist împrumută elementele fundamentale ale concepției sale de la Rabbi Moșe Cordovero[77]. Mai târziu, Habad va relua teoria *țimțum*-ului a lui Rabbi Ițhak Luria, dar va reface teoria lui *șevirat ha-kelim*, reducând la sfera lumii noastre efectele nocive ale spargerii vaselor. De atunci, — socotește Habad —, „lumea" noastră este „haotică", un *olam ha-tohu*. Sunt „deranjate măsurile", așa încât lumea noastră este lipsită de fixitate, de stabilitate. Această lume este desemnată, în Cabala, printr-o literă șchioapă, litera *he*.[78]

Desigur, spargerea vaselor s-a datorat prea micii lor capacități de absorbție. Dar, adaugă Habad, dacă lumea noastră a putut subzista, dacă nu s-a sfărâmat în întregime, este pentru că ea n-a ajuns cu adevărat decât până la „claritate". Într-adevăr, — trebuie să adăugăm noi —, tenebrele complete, ca și lumina absolută, ar fi făcut lumea noastră de nelocuit. În primul caz, lipsit de lumină, omul ar fi devenit un „vierme

al pământului"; în al doilea caz — un „înger al cerurilor". Omul nu se poate menține decât acolo unde tenebrele se amestecă cu lumina.

Se pune însă o nouă problemă: cum se face că Dumnezeu n-a prevăzut spargerea vaselor și zdruncinarea lumilor și nici căderea omului? Oare Dumnezeu, încă înainte de a crea, a vrut să dea o posibilitate omului să îndeplinească misiunea pe care El i-o atribuise, aceea de a se înălța spre El, înălțând în același timp lumile?

N-am putea gândi altfel, căci ar fi de neconceput ca Șadai, Creatorul atotputernic, care a putut limita expansiunea lumii, să nu fi știut să construiască vase în stare să primească lumina cu care El vroia să le umple. Asemenea „olarului care mânuiește lutul", Dumnezeu a construit vasele în așa fel încât să fie fragile. Inundate de lumină, ele trebuiau să se spargă și lumina avea să se amestece, astfel, cu tenebrele, binele cu răul.

Pentru ca omul să facă binele, trebuie să fie în stare să-l opună răului. Omul nu izbutește să prețuiască binele, lumina, decât deosebindu-le de rău, de întunecime. Numai Dumnezeu este capabil „să considere că lumina este bună" încă înainte de a stabili o deosebire între ea și tenebre[79]. De aceea Biblia ne spune: „Dumnezeu l-a format — *va-iițer* — pe om"[80]. Talmudul precizează: „Cuvântul *va-iițer* conține de două ori litera *iod*. Într-adevăr, Dumnezeu a creat două înclinări în om: una pentru bine și alta pentru rău"[81]. Fără ispita păcatului[82], fără „tensiunea" pe care o simte în sine, fără „lupta" care se declanșează într-însul, fără „spargerea inimii sale", omul n-ar putea accede la pace.

Însă pacea nu este definitivă. De fapt, ea nu este decât o destindere în urma unei tensiuni, o unificare în urma unei împrăștieri, o concentrare în urma unei lărgiri![83]

Dumnezeu a prevăzut, Dumnezeu a vrut spargerea vaselor și zdruncinarea lumilor, Dumnezeu a provocat criza pe care o străbate omul. Însă tot Dumnezeu a prevăzut și liniștirea acestei crize. Într-adevăr, „Dumnezeu pregătește vindecarea înainte de a da boala"[84]; sau încă, afirmă înțelepții, înainte de a crea lumea, Dumnezeu crease de acum *teșuva*, „întoarcerea" (căința), numele lui Mesia și Tora[85]. Răul — dacă există rău — este un mijloc inventat de Creator pentru ca să fie pus în evidență binele, pentru ca să fie realizat binele. „Răul nu este decât un jilț pentru bine", obișnuia să zică Rabbi Israel Ba'al Șem Tov[86].

Teșuva, idealul mesianic și Tora sunt remedii puse la îndemâna omului pentru a-l ajuta să-și găsească vindecarea, contribuind în același timp la vindecarea lumii. Mulțumită acestei terapeutici, omul poate înfăptui Voința inițială și finală a Creatorului. Opera de mântuire pe care omul o îndeplinește nu-l privește numai pe dânsul, lumea sa și întreg cosmosul, ci îl privește și pe Dumnezeu.

Prin creație, Dumnezeu s-a atașat de om: El s-a angajat în aventura omenească. De-acum, numai omul îl poate elibera. Într-adevăr, „omul mântuiește pe Dumnezeu, mântuindu-se pe sine". Totuși, dacă Dumnezeu are nevoie de om, acesta are și mai mult nevoie de Dumnezeu![87]

Căderea lumilor și Căderea omului au antrenat împrăștierea, exilul, *galutul*, a numeroase scântei din Lumea divină. Ele rătăcesc, nu sunt folosite. „Scânteile" încearcă mereu să se înalțe spre izvorul lor. În plus, Șehina, divinitatea prezentă în lume, este prizoniera păcatelor omenești. Ea este despărțită de Principiul transcendent al divinității: ea suferă din cauza captivității sale într-un mediu care îi este dușmănos[88].

Grație respectării Torei, aplicării mițvoturilor, căinței sincere îndeplinite în iubire de către om, păcatele care se interpun între Principiul imanent și Principiul transcendent al divinității se pot șterge[89] și se pot chiar transforma în „merite". În felul acesta, omul poate obține restabilirea „integrității" divine, după cum poate obține reunirea scânteilor divine și consacrarea regalității lui Dumnezeu în toate lumile[90].

Însă dacă omul menține Șehina captivă, el „se izolează", „îl desparte" pe Dumnezeu de dânsul (LXXVII): el denaturează imaginea pe care ar trebui să și-o facă despre Dumnezeu. Această izolare „îl face să sufere" pe Dumnezeu, acest Părinte care a chemat lumea la viață prin iubire și care compătimește suferința omului, copilul său, chiar și atunci când „își ascunde de el fața".

Dumnezeu menține însă facultatea de a păcătui, în pofida suferinței pe care omul i-o pricinuiește: El permite liberului arbitru să se exercite în chip suveran. În ciuda decepțiilor pe care le îndură — decepții pe care, de altfel, El le-a prevăzut! — Dumnezeu așteaptă ca omul să simtă nevoia de a-L reîntâlni. Omului îi revine sarcina să se întoarcă la Dumnezeu, să se purifice. Dumnezeu zice omului: „Întoarce-te spre

Mine și atunci și Eu mă voi întoarce spre tine!"[91] Dumnezeu merge atunci în întâmpinarea omului, revarsă asupra lui harul Său părintesc.

Restituirea lumii către Dumnezeu

Voința deliberată a Creatorului puternic și bun a fost ca opera Sa să fie diferențiată, variată, vie, mișcătoare. De aceea lumea nu încetează să se facă și să se desfacă, pentru a se înălța din nou, treptat, spre Principiul său inițial. Într-adevăr, Dumnezeu a trezit în creația Sa dorința de a se reîntoarce la El. Opera de creație, în calitate de proces de viață, are punctul său de plecare în Dumnezeu și punctul său de sosire de asemenea în Dumnezeu. Omul este acela care acționează pentru a înfăptui apropierea între aceste două puncte.

Ființă morală, liberă, omul introduce natura în istorie, „istoricizează" natura, o conduce spre punctul său ultim, în care deplinătatea istoriei se va confunda cu absența de istorie.

Omul este creatura căreia Dumnezeu „i-a imprimat imaginea Regatului sacrat care este imaginea Totului", sau încă „imaginea care este sinteza tuturor spiritelor de sus și de jos, fără nici o despărțire"[92]. Însă omul este și făptura cu o dublă natură, „cu o față dublă", „plămădit atât din spiritul binelui cât și din spiritul răului"[93]. În fapt, omul nu poate fi imaginea Totului decât pentru că este o ființă cu înfățișare dublă.

Omul a provocat prima sa Cădere printr-o folosire incorectă, egoistă, a libertății ce i-a fost acordată. El a despărțit elemente care trebuiau să se unească în iubire[94], elemente care trebuiau să se completeze reciproc, deoarece ambele emanau din același izvor de viață[95]. Omul a despărțit arborele cunoașterii binelui și răului de arborele vieții, neținând seama decât de propria sa lăcomie. El a inaugurat în acest fel existența sa de profundă tensiune![96]

Istoria pornește în clipa în care omul devine conștient de păcatul său: este pus la încercare în chip dureros sentimentul său de responsabilitate față de Dumnezeu, căruia trebuie să-i dea socoteală de actele sale. Totuși, el rămâne împărțit între teamă și îndrăzneală, între supunere și revoltă, sfârșind prin a se angaja într-o luptă împotriva lui Dumnezeu[97]. Deci, omul înaintează pe câmpul istoriei în postura de

rebel și de războinic. În marșul său, alcătuit din progrese și eșecuri, omul suprimă nu o dată viața, nu numai în jurul lui dar chiar și în sine. El duce o viață de creatură rea[98], aruncă viața în moarte. Prin ură, prin violență și prin corupție, el antrenează în moarte întreaga natură[99]. Căci el tratează lumea întreagă ca pe un obiect, o folosește după bunul său plac, o abate de la Creatorul ei.

Însă răul sfârșește prin a se distruge singur. El se epuizează prin acțiunea sa proprie. Și atunci prețuiește binele care se află în rău. Căci răul nu are niciodată o existență autonomă și nu poate acționa prin forțele sale proprii. Binele îl conduce pe om spre izvorul binelui, care este izvorul vieții. El se servește chiar de înclinările rele ale omului. Elementele care se combătuseră unele pe altele odinioară sunt acum împăcate — fie că se află în om, fie că sunt în jurul lui. Conflictul este înlocuit de iubire și de unitate (*ahava* și *ehad*, „iubirea" și „unitatea" au aceeași valoare numerică: treisprezece). Omul s-a pus din nou sub arborele vieții[100].

S-a împlinit actul de *teșuva* personal, legat de actul de teșuva comunitar. Omul se apropie mereu mai mult de mântuirea sa — fără a o atinge vreodată în întregime! Dumnezeu celebrează și el *teșuva* sa, „reîntoarcerea" sa spre Sine, deoarece omul se întorace spre El[101].

Voința omului o întâlnește pe cea a lui Dumnezeu: ea nu slăbește. Scânteia omului întâlnește lumina lui Dumnezeu: ea nu se pierde. Voința acționează, scânteia luminează. Omul „vrea" cu inteligență, „vede" mai clar, „trăiește" autentic, bucuros. Căci el trăiește în Dumnezeu, „izvor de viață", „în lumina feței unui Rege viu". El leagă din nou viața sa de „Viața vieții"![102]

Grație actului de *teșuva*, omul înscrie triumful vieții asupra morții[103]. În sfârșit, moartea nu mai este constrângere, nici rușine, nici neliniște, de vreme ce originea ei nu mai este păcatul[104]. Nu mai există moarte, ci doar o trecere plină de încredere, senină, de la viață la viață, de la o formă de viață la alta, de la realizare la răsplată. Întrucât omul, ajutat de Dumnezeu, și-a înfăptuit propria mântuire, Dumnezeu „distruge pentru totdeauna moartea, usucă lacrimile de pe toate fețele și face să dispară de pe întreg pământul ura împotriva poporului Său", răspunzător de viața cosmosului. „Iată — exclamă profetul — El este Dumnezeul nostru; am nădăjduit în El și El ne salvează. Este Cel

Veșnic; am sperat în El; să ne bucurăm și să ne veselim de mântuirea Sa"[105].

Toată munca aceasta măreață de reînnoire a vieții, de înfăptuire a mântuirii, toată opera aceasta grandioasă de transformare a lumilor, începând cu cea a „separației" — este datorată celei mai vulnerabile dintre ființe, omului. Înainte de „a gusta din medicamentul vieții", acesta a înghițit „otrava morții", care este păcatul. Dar omul păcătuitor a continuat să reprezinte toate lumile laolaltă.

După Cabala, acest om al încercărilor și al misiunii este încarnat de către Israel, „inima națiunilor". Mai mult decât oricare alt popor, el dovedește obstinație în lupta[106] pentru mântuire. „Israel este Adam"[107]. Lui îi revine sarcina grea de a aduce mântuirea. Prin *galutul* său, adică prin exilul și împrăștierea sa printre popoare, el reprezintă exilul spiritual al omenirii. În mijlocul popoarelor, el muncește pentru a pune capăt exilului său, precum și exilului popoarelor. Prin *teșuva* sa individuală și națională, prin reîntoarcerea sa în Țara Sfântă, „buricul lumii", restaurată ca sanctuar al Regelui, Israel ajută omenirea să pornească spre *teșuva* universală și ajută lumile să se îndrepte spre *teșuva* cosmică. Universul restaurat va fi simbolizat din nou, la fel ca atunci când a fost conceput, prin litera *iod*, punct concentrat în sine. Iar această literă îl reprezintă și pe *iehudi*, pe evreu[108].

„Israel este mântuit de către Dumnezeu cu o mântuire generală", strigă profetul Isaia[109]. Dar „când Israel este mântuit în Cel Veșnic, lumile sunt mântuite o dată cu el", adaugă hasidimii, insistând asupra cuvântului *olamim*, „lumi", pe care Isaia îl folosește pentru a desemna mântuirea „veșnică" a poporului său.

Atunci când mântuirea generală va fi fost obținută de către Israel, orice om va deveni un Israel: fiecare om, fiecare popor își va păstra personalitatea, dar îl va recunoaște pe Dumnezeu pentru care Israel a luptat și a suferit. Atunci fiecare om va deveni Israel prin spirit. El va fi omul abrahamic care restituie lui Dumnezeu cerurile și pământul „pline cu cunoașterea Sa"[110].

Odinioară Dumnezeu a oferit omenirii, prin vocea primului patriarh ebreu, posibilitatea să intre în legământul Său. Dar omenirea a refuzat această ofertă. Atunci Dumnezeu s-a văzut nevoit să „îngusteze" „întinderea" istoriei universale. A redus-o provizoriu la urmașii lui Abraham. Un „regat de preoți", Israel, a fost însărcinat să primească

„locuința lui Dumnezeu într-însul", până în clipa când tot pământul va deveni un „Regat al lui Dumnezeu".

Teșuva, întoarcerea omenirii spre Dumnezeu, este menită să pună capăt *țimțumului* operat în istoria universală, care se va reîntoarce și ea la dimensiunile inițiale, naturale: „Spațiul cortului va fi mărit, pereții încăperii sale vor fi lărgiți, funiile sale vor fi alungite..."[111]

Totuși, Dumnezeu va continua să locuiască în mijlocul lui Israel[112], „popor al Dumnezeului lui Abraham", prin spirit și prin trup. El va rămâne „punctul interior" al omenirii. Ochiul lui Dumnezeu se va fixa asupra lui pentru a exercita o „supraveghere specială", o „protecție supranaturală". Într-adevăr, Dumnezeu va rămâne credincios legământului Său cu Israel, ca răsplată pentru serviciile sale, căci el „și-a păstrat via și a arat întregul său ogor". Dumnezeu, care este Interioritatea lumii, îl va chema pe Israel să pătrundă tot mai mult în „știința adevărului", „știința despre Interioritatea interiorității". Cabala[113].

NOTE

1. Zohar, II, 239, *a*; Rabbi Moşe de LEON, *Şekel ha-Kodeş*, Londra, 1911, p. 7.
2. Cf. Zohar, I, 22, *b*; III, 289, *b*.
3. Cf. Zohar, II, 90, *a*.
4. Cf. Zohar, II, 239, *a*.
5. Secolul al XIII-lea.
6. Cf. Zohar, II, 22, *b*; 31, *a*; III, 225, *a*, Raia mehemna, Pinehas; cf. Zohar, I, 16, *a*; Psalmi, 18, 12; Sefer ha-bahir, 2; SA'ADIA, *Emunot ve-deot*, I; RAMBAM, *More nevuhim*, II, 30; III, 10; RAMBAN, ad Gen., 1, 4; MAHARŞA ad TB Tamid, 32, *a*; cf. şi Iehuda HA-LEVI, *Kuzari*, II; RAMBAN, ad Exod, 4, 11.
7. Grasset, Paris, 1957.
8. Zohar, II, 239, *a*.
9. Cf. Zohar, II, 20, *a*; 208, *a*; III, 35, *b*.
10. Tosefta, Hulin, X, 1.
11. Zohar, I, 226.
12. Zohar, II, 42, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 22.
13. Cf. Zohar, III, 225, *a*, Raia mehemna, Pinehas; Ecclesiast 7, 24.
14. Tikunei Zohar, Tikun 22.
15. *Keter* este prima din cele zece *sefirot* sub care Dumnezeu se oglindeşte în inteligenţa omenească; cf. Zohar, I, 22, *b*.
16. Sefer Ieţira, 1, 7; cf. Zohar, III, 128, *b*; 142, *a*—141, *b*.
17. 28, 12; Cf. Zohar, I, 118, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 22; Cf. Zohar, III, 290, *a*.
18. Psalmi, 89, 3; Cf. Gen. r., 8.
19. Cf. Avot, VI; TB Ioma, 38, *a*; Zohar, I, 45, *b*; II, 163, *a*; Gen. r., 6; Tikunei Zohar, Tikun 69; Ieremia, 31, 19.
20. Cf. Salomon GABIROL, *Fons Vitae*, I, 7; V, 43.
21. Deuteronom, 6, 5; cf. Zohar, I, 65, *a*; III, 222, *a*; cf. RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XLIII, p. 124.
22. Cf. Gen. r., 3, 3; 10, 11; 9,4; Şohar Tov, Tehilim, 75; TB Ioma, 38, *b*; Sota, 12, *a*; Zohar I, 31, *b*; III, 110, *b*; 129, *a*; RABBI HAIM VITAL, *Eţ Hahaim*, ed. Ashlag, anaf I; anaf II.
23. Iov, 35, 7; cf. Gen. r., 30, 11.
24. TB Ievamot, 64, *a*; Zohar, I, 137, *a*; I Samuel, 2; Cf. Zohar, I, 167, *b*; 169, *a*; Tosefot ad TB Suka, 53, *a*.
25. Cf. Zohar, III, 289—290.
26. Cf. Zohar, I, 94, *a*; II, 175, *b*.
27. Cf. Proverbe 3, 19.
28. Cf. Psalmi, 89, 3; Cf. Proverbe 3,19; Cf. Zohar, I, 145, *a*.
29. Zohar, I, 19, *b*—20, *a*; III, 129, *a*.
30. Cf. Tikunei Zohar, Tikun 11 etc.; Cf. Gen. r., 2, 3; Exod r, 34; Sefer ha-Bahir, 57; Zohar, I, 31, *b*.
31. Cf. Psalmi, 85, 11.
32. Cf. Geneza, 24, 49; 47, 29; Psalmi, 61, 8; Cf. Gen. r., 96.
33. Psalmi, 25, 9.

34. Cf. TY Haghiga, II, 1; TB Haghiga, 11—13; Zohar, I, 86, *b*—87, *a*; II, 23, *b*—24, *a*; , 32, III, *b*; etc.; Zohar Hadaş, Bereşit, 5—6; 9; Sefer Ieţira, III, 3; Rabbi Haim ibn ATAR, *Or ha-haim*, ad Gen., 6,5.
35. Zohar, I, 1, *b*—2, *a*; 3, *b*; Cf. Zohar, III, 5, *b*.
36. Targum Ieruşalmi, Gen, 1, 1; TY Berahot, I, 1; TB Haghiga, 12, *a*; Zohar, I, 3, *b*; 5, *b*; 13, *a*—16, *b*; 31, *b*; 145, *a*; REMA, *Torat ha-ola*, 59; Cf. Zohar, I, 99, *a*; II, 18, *b*; Gen. r., 3, 8; 92; Eccl. r., 3, 13; MAIMONIDE, *More nevuhim*, II, 30.
37. Cf. L. De BROGLIE, *Continuu şi discontinuu în fizica modernă*, Albin Michel, Paris, 1941, pp. 8—9.
38. Zohar, I, 15, *a*; 16, *b*; 30, *a*; 31, *b*; cf. TB Roş ha-şana 32, *b*.
39. Zohar, I, 15, *b*.
40. Psalmi, 33, b; 119, 89; Cf. TB Sabat 119, *b*; Gen. r., 4, 3, 7; RAŞI, ad. TB Taanit, 10, *a*; MAIMONIDE, *More nevuhim*, II, 29; RABI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Şaar Haihud ve-haemuna, cap. I, p. 152; Harav D. KOHEN, *Kol Hanevua*, p. 129.
41. TB Eruvin, 13 *b*; Meghila, 13, *b*; Kiduşin, 30, *b*; 31, *a*.
42. Cr. TB Berahot, 57, *b*; Cf. Zohar, II, 149, *a*.
43. Cf. Geneza, 8, 1; Ezechiel, 37, 8—9; cf. Gen. r., 2, 4; Zohar, I, 77, *a*; 182, *b*; 240, *a*; MAIMONIDE, *More nevuhim*, I, 40.
44. Cf. Geneza, 32, 17.
45. Cf. Geneza, 6, 17; 7, 15; Iov, 33, 4.
46. Cf. Judecători, 13, 25; Numeri, 24, 2; etc.
47. Exod, 28, 3; Numeri, 27, 18; Isaia, 42, 1; 44, 3; 59, 21; Ezechiel, 11, 24; 36, 27; 37, 14; 39, 29; Iov, 3, 1; etc.
48. Cf. Ester, 4, 14; cf. Exod, 8, 11.
49. TY Berahot, VIII, 6; TB Berahot, 52, *a*; Sabat, 88 *b*; Pesahim, 54, *a*; Zohar, I, 20,21; II, 20, *a*.; 45, *a*; 84, *a*; III, 14, *b*; Tosefot ad Pesahim, 102, *b*.
50. Daniel, 12, 3.
51. Isaia, 6, 13.
52. Zohar, I, 16, *b*; cf. Gen. r., 3, 1.
53. Cf. Zohar, I, 1, *b*—2, *a*; II, 210, *b*—211, *a*; Exod, 20, 18—24; cf. Mehilta, Itro, IX; Gen. r., 4, 1; Exod, r. 5, 9; 29, 7, 9; Zohar, III, 277, *b*; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, Likutei Amarim, cap. XXXVI, p. 90.
54. Cf. Rabbi Haim VITAL, *Eţ Hahaim*, ed. Ashlag, anaf I; anaf II; Rabbi Moşe Haim LUZZATTO, *Pithei Hohma*, Cracovia, 1880, p. 25; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Likutei HAGRA*, Sifra di-ţeniuta, p. 38; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XLIX, p. 136 sqq.; dar şi cf. RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeş Hahaim*, p. 60 sqq.; RABBI I. H. ASHLAG, *Petiha le-Hohmat Ha-Kabala*, in Sefer Ha-Kabala im peiruşe *Ha-Sulam*, I; *idem*, *Talmud eser hasefirot*, Ierusalim, 1956; *idem*, *Hakdama* la cartea *Eţ Hahaim* de Rabbi Haim VITAL.
55. Zohar, I, 71, *b*; 186, *a*; II, 222, *a*—222, *b*; TB Ioma, 53, *b*; 54, *b*; Ta'anit, 10, *a*; cf. Mişa Ioma, V, 2; Tosefta Ioma, II, 12.
56. Zohar, I, 231, *a*—231, *b*; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 35.
57. Tikunei Zohar, Tikun 19.
58. Zohar, III, 109, *a*; 252, *a*; Raia mehemna, Pinehas.

59. 45, 7; cf. TB Berahot, 11, *b*; Sefer ha-bahir, 1; Cf. Zohar, II, 155, *a*; Sefer ha-Bahir, 2; MAIMONIDE, *More nevuhim*, III, 10.

60. Cf. Geneza 1, 1; Exod, 34, 10; Numeri 16, 30; cf. RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 9, sqq.

61. Geneza, 1, 2; Cf. Nu. r., 15, 5.

62. Geneza 1, 3.

63. Geneza 1, 5; cf. Gen. 1, 3; RAŞI ad TB Berahot, 2, *a*.

64. Cf. MAIMONIDE, *More nevuhim* III, 8—11.

65. Zohar Hadaş, Bereşit, 1; 5—6; Cf. Zohar, I, 17, *b*; 18, *b*; 48, *a*; Sefer ha-bahir, 21—22; Gen. r., 1.

66. TB Haghiga, 14, *a*; Zohar, II, 10, *a*.

67. Zohar, III, 107, *a*—107, *b*.

68. Cf. Geneza, 2, 7—8; 6, 5; TB Berahot, 61, *a*; Zohar, I, 27, *a*; III, 291, *b*; 247 *a*.

69. Cf. Ezechiel, 1, 26; Numeri, 121, 8.

70. Cf. Zohar, III, 128, *b*; 141, *a*—141, *b*; 22, *b*; 35, *a*; TB Berahot, 61, *a*; Gen. r., 8.

71. Cf. Zohar, I, 103, *b*; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XLIV, p. 126.

72. Cf. Proverbe 25, 2; Zohar, I, 103.

73. Zohar Hadaş, Toldot, 26; Itro, 40.

74. Avot, I, 2; Zohar, I, 146, *b*—147, *a*, Sitrei Tora; Zohar Hadaş, Hukat, 51.

75. Cf. TB Sota, 3, *b*; Zohar, III, 124, *a*; Cf. Zohar, III, 228, *b*. Cf.Mehilta, Beşalah; TY Kidușin,. I, 9; TB Sabat,118, *b*; Cf. şi Zohar, III, 124, a.. Cf. RABBI NAFTALI ŢEVI IEHUDA BERLIN (NTsIV) DIN VOLOJIN, *Haamek Davar*, IV, Bemidbar, Ierusalim, 1959, p. 214.

76. Zohar, II, 42, *b*; cf. Exod r., 29; Nu. r. 19; Cf. RABBI NAHMAN DIN BRAŢLAV, *Likutei Moharan*, II, p. 17, *a*—*b*.

77. Exod r., 29.

78. Cf. TB Menahot, 29, *b*; Gen. r.,12, 2; Zohar, I, 46, *b*; III, 29, *a*.

79. Cf. Geneza, 1, 4; cf. Zohar, III, 247, *a*.

80. Geneza, 2, 7.

81. TB Berahot, 61, *a*; Zohar, I, 27, *a*; 49, *a*; III, 46, *b*; 111, *a*.

82. Zohar, I, 23, *a*—23 *b*; 138, *a*; III, 61, *a*; Gen. r., 9,9; Cf. Zohar, I, 137, *b*; Gen. r., 14, 3—4.

83. Cf. TB Berahot, 61, *a*; Suka, 52, *b*; Kidușin, 30, a; Zohar, I, 2o1, *b*.

84. Cant. r., 4.

85. TB Pesahim, 54, *a*; Nedarim, 39, *b*; Gen. r., 2, 5; 7; Zohar, I, 2, *b*; 5, *a*; 34, *b*; 90, *a*, Sitrei Tora; 192, *b*; Sefer ha-bahir, 80.

86. Cf. Zohar, II, 163, *a*; I, 50, *b*—51, *a*; Zohar Hadaş, Itro, 53; TB Haghiga, 16, *a*.

87. Cf. TB Berahot, 8, *a*; 9, *b*; Sabat, 89, *a*; Meghila, 29, *a*; Haghiga, 15, *b*; Sifra, ad Kedoşim; Sifrei, ad Be-ha'alotha; Exod r., 2; 15; 36; Zohar, I, 12, *a*; 65, *a*; 65, *a*; 83, *a*; 165, *a*; 281, *a*; II, 32, *b*; III, 66, *a*.

88. Cf. TB Ioma, 56, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 1o; Zohar, I, 228, *a*.

89. Cf. TB Ioma, 86, *b*; Tikunei Zohar, ibidem; Cf. TB Roş Haşana, 17, *b*.

90. Prin *teşuva*, „întorcându-se" spre Dumnezeu, Israel îşi capătă mântuirea; totodată,prin aceasta, îl „salvează" pe Dumnezeu. „Mântuirea lui Israel este mântuirea

lui Dumnexeu". Cf. Mehilta, Bo, XIV (Exod, 12, 41); Exod r., 30, 21; Lev. r. 9,3; Tanhuma, Ahrei, 12; Zohar, II, 55, *b*; 57, *b*; III, 203, *b*; Cf. TY Suka, IV, 5; Şohar Tov, 13.

91. Cf. Zohar Hadaş, Bereşit, 16; Zohar, II, 10, *a*; Rabbi Moşe CORDOVERO, *Şiur Koma*, 83; Thr, r., 5, 22.

92. Zohar, III, 253, *b*.

93. Cf. Zohar, III, 219, *b*, etc.

94. Cf. Zohar, I, 35, *b*; III, 291, *b*.

95. In ebraică, cuvântul *haim* (viaţă) este la plural.

96. Cf. RAMBAM, ad Geneza, 3, 22; cf. RAMBAM, *More nevuhim*, I, 2.

97. Cf. Zohar, I, 76, *a*; Geneza r., 24, 4, 6; 26, 18; 37, 38.,

98. Cf. TB Berahot, 18, *a*; Tikunei Zohar, Tikun 69.

99. Cf. Zohar, III, 107, *a*—107, *b*; Cf. Zohar, I, 221, *b*; Cf. şi Gen. r. 5, 9; Pirkei de-Rabbi Eliezer, 14.

100. Cf. Zohar,III, 107, *a*.

101. Cf. TB Ioma, 86, *b*; Zohar, II, 42, *a*; I, 126, *b*; cf. TB Meghila, 19, *b*; Zohar, III, 23, *b*.

102. Cf. TB Pesahim, 8, *a*; Tikunei Zohar, Tikun, 7, 33; cf. TB Ioma, 69, *b*; TB Suka, 52, *a*; Exod r., 41, 12; Zohar, I, 109, *a*; 137, *a*.

103. Cf. Zohar, I, 114, *a*; Is., 25, 6.

104. Cf. Zohar, I, 60, *b*; 63, *b*; 131, *b*, II, 55, *a*; 108, *b*; III, 150, *b*; dar cf. şi Zohar Hadaş, Bereşit, 18, 3; cf. Harav A. I. H. KOOK, *Orot Hakodeş*, II, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1964, p. 380—381, 385—386, 605.

105. Isaia, 85, 8—9; cf. Zohar, I, 6, *a*; 164, *a*; II, 96, *b*; III, 29, *a*; cf. TB Sabat, 55, *a*; Gen. r., 9, 6; Lev. r. 37, 1; Zohar, I, 57, *b*; III, 159, *b*; 261, *b*, Zohar Hadaş, Bereşit, 18; cf. TB Avoda Zara, 5, a; Exod. r., 41, 9; Zohar, I, 70, *b*.

106. Cf. Zohar, I, 201, *a*; I, 96, *a*; cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari, II, 36;* cf. Zohar, III, *221*, b.

107. Zohar I, 26, *a*; II, 32, *a*; 132, *a*; Cant. r. 40; cf. TB Ievamot, 61, *a*; TB Bava Meţia, 114, *b*; Zohar, I, 20, *b*: II, 25, *b*; 86, *a*; III, 98, *a*; 238, *b*; Raia mehemna, Pinehas; Hakdamat Tikunei Ha-Zohar; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Aderet Eliahu*, p. 482—484; Rabbi Haim ATAR, ad Deut. 32, 8—9.

108. Cf. TB Menahot, 29, *b*; Gen. r., 12, 10; Zohar, I, 4, *a*; 56, *a*; II, 42, *a*; III, 98, *a*.

109. Isaia, 45, 17; cf. Zohar, II, 57, *b*.

110. Cf. TB Sota, 4, *b*.

111. Cf. Isaia, 54, 2; cf. Gen. r. 66, 2; Zohar, I, 69, *a*, 90, *b*; 114—115.

112. Cf. Zohar, 2, 15.

113. Cf. Zohar, I, 154, *b*; III, 111, *b*.

APENDICE

ȘTIINȚA CABALEI ȘI ȘTIINȚA CONTEMPORANĂ

Cabala poate fi considerată ca fiind o știință atât a vieții lui Israel, cât și a vieții cosmosului, căci ea stabilește o relație strânsă între viața unuia și viața celuilalt.

Concepția științifică contemporană se întâlnește cu doctrina cabalistică despre univers și despre viață. Totuși, concluziile filozofice la care ajunge știința în prezent nu sunt atât de ferme ca cele ale Cabalei.

La fel ca și știința actuală — în tendința sa dominantă — Cabala distinge, la originea vremurilor, un principiu imaterial al lumii. Acest principiu se manifestă întâi prin lumină[1]. Aceasta se condensează progresiv pentru a se transforma în materie densă. Iar materia, la rândul ei, se dezagregă pentru a se transforma treptat în lumină.

Procesul cosmic ar consista deci dintr-o trecere a luminii la materie, apoi de la materie la lumină. Așa îl concepe, printre alții, Louis de Broglie[2]. Cabala reprezintă acest proces prin alternanța *or-ôr-or*, „lumină"-„piele" (materie)-„lumină"[3] (care, și ea, precizează sucesiunea *aïn-ieș-aïn*, „neant"-„existență"-„neant"). În acest scop, Cabala folosește două cuvinte cu sonoritate aproape identică, spre a sublinia mai bine unitatea care domnește în univers: el este învăluit de lumină; este el însuși lumină, chiar sub aspectul său material.

Fizica nucleară demonstrează că lumina este energie și că energia este masă (după ecuația lui Einstein $E=mc^2$), adică materie. Termenii materie și energie sunt sinonimi, deoarece totul revine, în definitiv, la

energie. „Energia își schimbă forma, conservându-se: din Materie ea devine Lumină", iar din Lumină ea devine Materie[4].

Imaginea pe care ne-o înfățișează Rabbi Meir, tana din secolul al II-lea, despre *or* și despre *ôr*[5], despre lumină și despre piele, este menită să arate că un singur principiu este valabil: cel al luminii. Ea apare chiar și prin piele, prin „porii" ei.

Pretutindeni nu este decât lumină, chiar și acolo unde nu e perceptibilă. Ea este subtilă, transparentă și simplă, chiar și atunci când „se învăluie cu o scoarță" temporară. Ea scapă privirii distrate, dar nu și privirii vigilente a cercetătorului perspicace.

Acest principiu universal care este lumina se manifestă ca un „punct", o *nekuda*, se ivește ca o „forță", apoi înaintează într-o „linie", un *kav*, urmând însă, în același timp, o „mișcare rotativă", un *igul*. Lumina se concentrează și se împrăștie, înaintează, apoi dă înapoi. Ea „joacă" un „joc de iubire". Punctul s-a mărit pentru a constitui un univers „circular", pe care îl alimentează și îl reînnoiește neîncetat[6].

Pentru știința atomică, atât întreg universul cât și electronul individual au o natură dublă, corpusculară și ondulatorie[7]. Particule luminoase „bombardează" universul în întregime. Fără încetare continuă radiații, dar „nu există linie dreaptă". Curba domină în spațiu. Lumina este sferică: razele sale, o dată lansate în spațiu, sunt curbate de către masa pe care o întâlnesc. De aceea traiectoria lor nu poate fi prevăzută în chip absolut, ea poate doar să fie calculată după legile probabilității, ale statisticii. Însă acestea nu corespund totdeauna cu legile dinamice ale realității. Ca urmare, legile naturii nu au un caracter strict: este ceea ce enunță Werner Heisenberg prin al său „principiu al indeterminării".

„Posibilul este conform cu structura obiectului real" (între noua „știință a posibilelor" și teoria cabalistică a miracolului, distanța nu este prea mare!).

„Relațiile de incertitudine" descoperite în cosmos nu sunt arbitrare, sunt dirijate și controlate. După Cabala, în univers este menținută o cumpănă mișcătoare, în care echilibrul este asigurat prin mișcare[8].

Dar echilibrul nu poate exista decât între două forțe care se opun. Când „lumina se învăluie în lumină", ea se diferențiază de la sine[9]. Astfel, Cabala întemeiază întreaga sa doctrină asupra cosmosului și a vieții (materiale și spirituale) pe principiul bisexualității, bipolarității, complementarității contradictorii[10].

Tocmai din acest principiu decurge cel al simetriei. „Totul în lume a fost ordonat în ceva superior și ceva inferior, în cer și pământ, în lumea de sus și lumea de jos, într-o lume vizibilă și una invizibilă: nu este nimic în jos care să nu aibă paradigma sa în sus, dar totul este unul".

Știința contemporană explică ordinea cosmosului și fenomenul vieții prin același principiu al bipolarității. Cei doi poli se echilibrează grație acțiunilor lor complementare care tind, amândouă, spre un punct unic. Universul este perfect simetric: fiecărei particule îi corespunde o antiparticulă, materiei — antimateria, lumii — antilumea (chiar și viața în această lume își poate găsi prelungirea „logică" într-o viață în altă lume). Materia și anti-materia se atrag și se resping simultan; le menține un echilibru dintre cele mai fragile. În lipsa acestui echilibru, ar surveni instantaneu un cataclism: universul ar fi distrus, pulverizat (a recunoaște acest echilibru ingenios al cosmosului, cum fac actualmente savanții, înseamnă aproape a afirma, împreună cu Cabala, existența miracolului îndeplinit de Cel care „atârnă pământul deasupra neantului"!)[11].

Paralel cu fizica, biologia contemporană afirmă că viața este energie înainte de a fi substanță, că ea este un compus energetic. Materia neînsufletită, ca și materia vie, se reduc la un „punct" unic (Cabala numește „picătură" acest punct)[12]. El conține, în stare virtuală, toată viața care se va dezvolta ulterior, care se va diversifica într-un mare număr de elemente, ale căror acțiuni vor fi complementare. „Viața ne apare ca o stare de echilibru și de dinamică controlată".

Punctul celular este divizibil la infinit, la fel ca și particula materială. Viața nu încetează la scara infinitezimală. Structura intimă a germenului de viață nu este niciodată ultimă. Mai mult decât atât, orice viață presupune o „pre-viață", cum o imaginează Teilhard de Chardin, dar și o supraviețuire, cum și-o reprezintă Adolf Portmann[13].

Structura intimă a germenului sau a atomului rămâne de nepătruns. Totuși, în ambii se ascunde energia: ea se individualizează, „acționează" și guvernează, mai degrabă decât „funcționează". I-a fost prescrisă o finalitate chiar de către principiul care o incită la acțiune[14].

De la lucrările lui Henri Bergson, Bertrand Russel, Teilhard de Chardin nu se mai poate închipui o conștiință care să existe independent de un substrat material. Ar fi oare exagerat să atribuim celulelor sau particulelor o „conștiință" și o activitate finalistă, și chiar o anumită libertate?

Cabala atribuie un „suflet" celulelor şi particulelor. Acest suflet dispune de făptura pe care o guvernează, dar se supune „liber" Sufletului Sufletelor, principiu reglator al vieţii[15]. La început, toate sufletele converg spre cel al omului, care este nu numai o conştiinţă cugetătoare, dar şi conştiinţa gândită a tuturor creaturilor, însufleţite sau nu.

În fizică, la fel ca şi în biologie, determinismul şi finalismul nu se mai ciocnesc între ele. De fapt, structura energetică a cosmosului şi a vieţii permit savanţilor să recunoască o anumită libertate de mişcare fiinţei însufleţite şi chiar neînsufleţite, libertate care, în pofida a toate, rămâne conformă unui principiu unificator al lumii şi organizator al vieţii[16].

Oamenii de ştiinţă ai vremurilor noastre decelază, sub aparenţa lucrurilor, o realitate profundă, care nu poate fi sondată. Această realitate profundă, pe care Cabala o numeşte „interioritate", se manifestă cel mai mult la om: el este om doar în măsura în care este conştiinţă şi în care conştiinţa sa este perceptibilă altuia. Dar tot la om această realitate interioară se acoperă cel mai mult cu un văl: sufletul său este taină[17].

Omul este unic printre creaturi. El este, în acelaşi timp, fiinţa cea mai individualizată (numele Adam n-are plural!) şi fiinţa cea mai sociabilă. Sufletul este ceea ce îi dă individualitatea şi sociabilitatea. Astăzi, omul dispune de liberul arbitru, de „o putere de autodeterminare pe care nici o legătură cauzală n-ar putea-o limita", afirmă Max Planck. Iar biologii sunt de acord cu dânsul; evoluţionismul darwinian este depăşit[18].

Desigur, în om, ca şi în întreaga natură, există o evoluţie. Dar ea nu este mecanică: ea este liberă şi creatoare. Omul — şi împreună cu el lumea — se înalţă spre o treaptă de spiritualitate superioară[19].

În zilele noastre, Adolf Portmann afirmă în chip categoric specificitatea omului. Acestă specificitate este demonstrată de experienţa spirituală, individuală, socială şi istorică, „depăşind cu mult ceea ce pot dovedi metodele biologice". În om, biologia „întâlneşte un element nou, legat de libertatea constitutivă a fiinţei sale" şi „care nu atinge deplinătatea devenirii sale decât în mediul social". Numai omul are conştiinţa viitorului său. Pe de altă parte însă, alteritatea sa este

stabilită prin date biologice particulare, precum reproducerea, creşterea, îmbătrânirea.

Adolf Portmann încearcă să fixeze bazele biologice ale unui nou umanism, aprofundând raporturile dintre biologie şi spirit. La fel ca şi Emile Guyénot, el socoteşte că sarcina centrală a biologiei nu mai este „cercetarea originii noastre, ci studiul originalităţi noastre. Degajând originalitatea, particularitatea existenţei omeneşti, biologia „ridică în faţa noastră problema gravă a responsabilităţii, consecinţă a unei forme de viaţă care este în parte determinată, în parte liberă"[20].

Cabala ia, şi dânsa, în considerare, singularitatea fenomenului uman. Constituţia omului este complexă şi, totodată, centralizată. În el se concentrează efortul universului în vederea perfecţionării sale, a integrării sale într-un tot. Căci omul este inima creaţiei. El are conştiinţa propriei sale unităţi şi de aceea el poate conduce lumea spre unitatea ei[21].

Ceea ce apropie ştiinţa actuală de Cabala este deci teza unităţii omului, mai mult decât teza unicităţii lui. Concepţia dualismului corp-spirit a fost înlocuită prin concepţia unităţii vieţii, unitate care rezultă, este adevărat, dintr-o dualitate în mişcare, dinamică şi echilibrată.

În prezent, medicina şi psihologia nu mai văd în făptura omenească o fiinţă dublă[22], ci o privesc în totalitatea ei: corpul şi spiritul se întrepătrund. Este admisă chiar ideea naturii lor comune, fără ca ea să fie redusă totuşi la un monism simplificator, static. Teorii asemenea celei a lui Ştefan Lupaşcu despre „Experienţa microfizică şi gândirea omenească"[23] sau altele, mai recente încă, se întâlnesc cu doctrina Cabalei despre un suflet corporal şi despre un corp însufleţit, — doctrină după care sufletul omenesc, de natură spirituală, este făcut şi din „pământ", iar corpul omenesc, de natură materială, cuprinde şi elemente spirituale[24].

Pentru Cabala, omul cu „faţă dublă" este, în sine, o fiinţă unitară. Este rezolvată astfel problema raporturilor dintre corp şi suflet, problemă la fel de veche ca gândirea omenească şi care a atins cea mai mare acuitate la Descartes. Sufletul şi trupul sunt legate prin spiritul divin. Rabbi Moşe Cordovero traduce acest gând, scriind: „Întrucât corpul este dens, opac şi înclinat spre patimi şi întrucât sufletul, care e lipsit de proprietăţile corpului, este subtil şi spiritual, cum se pot uni oare? Însă corpul — continuă el — nu este o materie mânjită şi nici o

închisoare pentru spirit: trupul este o construcție minunată, simbol al celor două lumi. Nu există vreun lucru pe lume care să fie numai materie și care să nu aibă o parte spirituală. Coborârea sufletului în lume este o necesitate pentru el, căci sufletul s-a născut despuiat și are nevoie de un veșmânt ca să se înfățișeze Regelui, Părintele său"[25].

Cabala și știința contemporană se întâlnesc nu numai prin ceea ce știu, dar și prin ne-știința lor. Atât una cât și cealaltă se recunosc incapabile să ne informeze despre originea lumii și a vieții. Ele ne descriu procesul cosmic și procesul vital, ne oferă câteva indicații pentru „a descoperi" „legile" naturii, dar nu pot defini creația însăși, nu dau despre ea decât o interpretare aproximativă. Ele nu sunt în stare să străpungă zidul „începutului"[26]. De aceea, ele admit, cu smerenie, imensa lor ignoranță.

Înțeleptul Cabalei și savantul de astăzi au în comun sentimentul de smerenie, pricinuit de marea întindere a cunoștințelor inaccesibile; acesta se însoțește de un sentiment de „uimire" față de taina lumii. Rabbi Ia'acov Moșe Harlap scrie: „Cunoașterea îl trage pe om în jos, iar uimirea — spre înălțimi"[27]. Cunoșterea ne permite să știm că nu suntem capabili să ajungem la ea. Întreaga știință este menită să pregătească spiritul ca să admită neputința de a ști.

Deși amândoi resimt uimirea, este o deosebire mare între înțeleptul Cabalei și omul de știință. Omul Cabalei „ridică privirile spre înălțimi" și se întreabă „cine a creat aceste lucruri", pentru a-l recunoaște ca Dumnezeu. Omul de știință își pune mai mult întrebarea „ce?" decât întrebarea „cine?" Deși uimirea îl conduce pe Einstein la recunoașterea unui principiu spiritual director al cosmosului, acest principiu nu ia totuși valoarea unui Dumnezeu personal: este Dumnezeul lui Spinoza[28]. Determinismul zdruncinat n-a cedat încă locul libertății, care este în Dumnezeu.

Atât înțeleptul Cabalei cât și savantul de astăzi recunosc faptul că știința, care își stabilește ca scop explorarea lumii exterioare, nu este deplin obiectivă, deoarece este cu totul incompletă. Ea nu este o știință totală a realității, este doar „periferică". Este doar o *hohma mil-var*, o „știință exterioară", *histonit*, și nu *mil-gav*, „interioară", *pnimit*. Nu este decât știința *di-klipa*, adică „a scoarței"; nu constituie decât trupul științei, sufletul fiind invizibil. Adevărata realitate a lucrurilor nu trebuie confundată cu masca ei înșelătoare.

Savantul nuclear depune eforturi pentru a învinge neputința de a discerne particulele. Spre deosebire de el, înțeleptul Cabalei știe că dincolo de realitatea materială există o Realitate care este Spirit. Dar pentru a ajunge la această Realitate, el își dă seama că nu-i va fi deajuns cunoașterea sensibilă, rațională și nici măcar intuiția. Trebuie să-și angajeze întreaga ființă, să concentreze toată cunoașterea sa, care este alcătuită din inteligență și iubire, în vederea cunoașterii lui Dumnezeu[29]. Această cunoaștere întreține la dânsul o „inteligență a binelui".

Încă înainte de a ajunge în „inima" realităților, înțeleptul Cabalei descoperă în fiecare element natural complementul său moral. Căci complementaritatea naturii și a moralei i-a fost indicată de către Tora, ale cărei litere simbolizează atât ordonarea cosmosului cât și legea morală. Tora angajează omul în întregul său[30].

Sub semnul acestui angajament complet, omul stabilește relațiile sale cu natura în ansamblul ei și cu fiecare dintre elementele ei în particular. Aceste raporturi sunt cele ale unui „eu" și unui „tu", căci înrudirea ce s-a creat între om și elementele naturale nu este doar cea a materiei, comună amândurora, ci cea a sufletelor care converg spre Sufletul unic...

Filozofi, cum sunt Henri Bergson, Teilhard de Chardin în Occident, Sri Aurobindo în Orient, pretind de-acum o apreciere mai mult decât rațională a lucrurilor și o depășire a scopului „științific". Numeroși savanți — fizicieni și biologi — încep să se preocupe cu seriozitate de probleme filozofice și religioase. Ei se gândesc să construiască o filozofie a științei și o morală a științei, nu lipsite de credință religioasă și care să poată corespunde noii lor viziuni asupra lumii. Prin natura, însemnătatea și chiar metoda investigației sale, știința contemporană tinde să devină o știință integrală a vieții: fizica începe să dea înapoi față de metafizică, antropologia — față de umanism[31].

Chiar și atunci când privește lucrurile în structurile lor „cuantificate", fără a le considera încă în esența lor spirituală, omul de știință care dorește să pătrundă în interiorul lucrurilor aspiră, de fapt, la esența pură, simplă, a divinității.

Zoharul descrie epoca premesianică drept un timp al „belșugului de știință", un timp în care pot fi descoperite „tainele pe care le cuprinde" natura[32].

La rândul lor, hasidimii din ultimele două veacuri înfățișează perioada premesianică drept aceea în care „simțul spiritualului este deosebit de dezvoltat", în care studiul „luminii" este aprofundat în mod excepțional.

Astfel lumina servește „să privești de la un capăt al lumii la celălalt". Servește și la măsurarea dimensiunilor timpului. Atunci vastele realități materiale sunt reduse la un „punct" minim: cosmosul revine la punctul său inițial, rămânând, totodată, imens. Căci acest punct îl conține în întregime, concentrându-i forța. De asemenea vastele realități spirituale sunt reduse la un punct minim: Tora revine la punctul său originar, rămânând totuși imensă. Ca la origini, Natura și Tora se identifică din nou, într-un punct, și acest punct este lumină.

Atunci omul, care a favorizat prin „știința sa această sfântă unificare", se reconstituie în unitatea sa originară și se depășește pe sine: din stadiul pur omenesc, el trece în stadiul în care este „om și nu-om". El descoperă propria sa interioritate și, prin aceasta, chiar și interioritatea lui Dumnezeu. Toate lucrurile îi par limpezi, luminoase. Într-adevăr, „scoarța se identifică cu miezul său", „exteriorul cu interiorul", „ceea ce e decoperit cu ce este ascuns"[33].

Totuși, acest proces de simplificare, de saturare și de unificare nu prezintă decât „o scânteie din lumina lui Mesia". Lumina însăși va ieși din „ascunzătoarea" sa, în care a fost păstrată de la începuturi pentru „cei drepți"; ea va apărea acum în integritatea sa, atât materială cât și spirituală. Pământul, populat de oameni drepți, „nu va mai avea soarele drept lumină în timpul zilei iar luna nu-l va mai lumina noaptea; însă Cel Veșnic va fi pentru el o lumină eternă, iar Dumnezeul său va fi gloria sa!"[34]

NOTE

1. Cf. Geneza r., 3, 1; Exod r., 34, 2; Sefer ha-bahir, 3, 2; Cf. Exod r., 15, 22; Zohar I, 30, *b*; Rabbi Haim VITAL, *Eț Hahaim*, ed. Ashlag, anaf II, p. 27—28; anaf IV, p. 34; cf. Gen. 3, 4; Zohar, II, 39, *b*; III, 245, *b*; cf. TB Haghiga, 12, *a*; Nu. r. 15, 6; cf. Pesikta rabbati, 46; Tana devei Eliahu suta, 21; Zohar, I, 1 *a*; 22 *a*; 70 *b*; RAȘI, ad Gen. 1, 14; RAMBAN ad Gen. 1, 3; cf. RAMBAN ad Gen. 1, 1 (3); MALBIM, ad Exod, 33, 21. Dar și cf. Zohar, III, 34 *b*.

2. Cf. Louis de BROGLIE, *Materie și lumină*, Paris, Albin Michel, 1937. Idem, *Continuu și discontinuu în fizica modernă*. Paris, Albin Michel, 1941.

3. Cf. Zohar, II, 75, *b*—76 *a*; 222 *a*—*b*, Hakdamat Tikunei Zohar, 10; Tikunei Zohar Tikun 58; cf. Zohar, III, 261, *b*; RABBI ELIAHU DIN VILNA, *Biur*, HaGRA, Sifra dițeniuta cap. V, p. 72. Cf. ȘELHA, *Toldot Adam*, Hakdama.

4. L. DE BROGLIE, *Fizică și metafizică*, Albin Michel, 1947, p. 75; cf. Mișna Berahot, IX, 2; TB Berahot, 54, *a*; RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 13; V, 10; RAMBAN, *ad* Gen. 1, 1 (3); cf. MAIMONIDE, *More nevuhim*, I, 72.

5. TB Eruvin, 13 *b*; Geneza r., 20, 29.

6. Cf. Zohar, II, 222, *a*—222, *b*; 149 *a*; I, 86, *a*—87, *b*; 18, *a*; 22, *b*; III, 10, *a*; TY Avoda Zara, III, 1; TB Pesahim, 94, *b*; Haraiot, 41, *a*; cf. Sefer Ha-bahir, 51; RABBI HAIM VITAL, *Eț Hahaim*, ed. Ashlag, anaf I, p. 17; anaf II, p. 27; cf. TB Haghiga, 12 *a*; RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, III, 4.

7. Cf. Louis de BROGLIE, *Culegere de expuneri asupra undelor și corpusculilor*, Paris, Herman, 1930. Idem. *De la mecanica ondulatorie la teoria nucleului*, Paris, Herman, 1943.

8. Cf. Louis de BROGLIE, *O încercare de interpretare cauzală și neliniară a mecanicii ondulatorii: teoria dublei soluții*, Paris, Gauthier Villars, 1956. Idem, *Materie și Lumină*, p. 34, 273, sqq. Max PLANCK, *Determinism sau indeterminism*, Barth Verlag, Leipzig, 1958, pp. 15—19, 21—29. Idem, *Inițieri în fizică*, Paris, Flammarion, 1941, pp. 52—53, 63, sqq. Werner HEISENBERG, *Fizica nucleului atomic*, Paris, Albin Michel, 1954, Cf. Zohar, II, 176 *b*.

9. Tikunei Zohar, 73, *b*.

10. TY Berahot, IV, 5; Haghiga, II, 1; TB Bava Batra, 74, *b*; Sanhedrin, 100, *a*; Gen. r., 1, 14; 5, 9; Exod r., 33, 4; Zohar, I, 2, *a*; 17, *b*; 18, *a*; 26, *b*; 27, *a*; 39, *b*; 48 *b*; 55, *b*; 80, *b*; 86, *b*; 87, *a*; 128, *b*; 136, *a*; 137, *a*; 193, *a*; 246, *b*; II, 20, *a*; 87, *a*; 55, *a*; 99, *b*; III, 32, *b*; 159, *a*; 186, *b*; 225, *a*; 240, *b*; 247, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 19, 21; 40; 47; Zohar Hadaș, Ahrei, 47; cf. TB Pesahim, 53, *a*; RAȘI; Gen. r., 13, 14;Exod r., 41, 7; Dent. r., 8, 22; Zohar, I, 29, *b*; 46, *a*; 62, *a*; 138, *a*; II, 227, *b*—228, *a*; III, 43, *b*; 223, *b*.

11. Cf. Zohar, III, 129, *b*—130,*a*. Cf. Gen., r., 5, 4; Zohar, I, 18, *a*; II, 12, *b*; 198, *b*; III, 201, *b*; RAMBAM, Comentariu asupra Mișnei, Avot, V, 6; *idem*, *More nevuhim*, II, 29; RAMBAN, *ad.*, Gen. 9, 12.

12. Cf. TB Nida, 16, *b*; Zohar, III, 42, *b*.

13. Cf. Emile GUYÉNOT, Adolphe PORTMANN, ...*Problema vieții*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, Paris. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Fenomenul uman*, Paris, Edit. du Seuil, 1955. Marice VERNET, *Sufletul și viața*, Paris, Flammarion, 1955. Idem, *Problema vieții*, Paris, Plon, 1947. Idem, *Sensibilitatea organică*, Paris, Flammarion,

1949. Stéphane LUPASCO, *Principiul antagonismului şi logica energiei*. Paris, Herman, 1951.

14. Cf. Louis de BROGLIE, *Va rămâne indeterminată fizica cuantică?* Paris, Gauthier-Villars, 1953. Idem, *Continuu şi discontinuu în fizica modernă*, pp. 59 sqq.

15. Cf. Zohar, I, 71 *a*; 103, *a*; II, 42, *a*; III, 205, *b*; 257, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 70, TB Pesahim, 118, *a*; Gen. r., 26, 12; *More nevuhim*, III, 9: cf. şi Roger GODEL, op. cit.; Cf. TB Taanit, 11, *a*; TB Hulin, 60 *b*; TB Roş-Haşana, 8, *a*; TB Suka, 28, *a*; TB Ghitin, 45, *a*; TB Avoda Zara, 24, *b*; TB Berahot, 10, *a*; Gen. r., 10, 6—9; Tana devei Eliahu suta, 20; Perek Şira; Zohar, I, 20, *a*; 71, *a*-—*b*; 123, *a*; 238 *b*; 247, *b*; 257, *b*; 258, *a*; Zohar Hadaş, Bereşit, 7; RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 13; V, 10; RAMBAM, *Sefer ha-Mitvot*, ha-Klalim, Ierusalim, 1958, p. 6; *idem*, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, III, 9; *idem*, *More nevuhim*, I, 69; II, 5; III, 9, 12; Rabbi Moşe Haim LUZZATTO, *Pithei Hohma*, p. 25; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XLII, p. 60—61; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeş Hahaim*, p. 29; RABBI IŢHAK LEVI DIN BERDICEV, *Keduşat Levi*, p. 2; cf. MALBIM, *ad Exod*, 20, 2. Harav A. I. H. KOOK, *Orot Hakodeş*, III, p. 34; HARAV I. M. HARLAP, *Mei Merom*, Iersalim, 1945, p. 87, Cf. R. GODEL, *op. cit.* Cf. C. TRESMONTANT, *Cum se pune astăzi problema existenţei lui Dumnezeu*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 469—470 etc. Cf. RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, I, p. 9.

16. Cf. Max PLANCK, *Imaginea lumii în fizica modernă*, Gauthier, Geneva, 1963, p. 30, sqq; p. 94 sqq.

17. Cf. Zohar, II, 75, *b*—76, *a*.

18. Cf. *Concepţia darwiniană şi cea modernă asupra selecţiei naturale*, de H. J. MULLER (Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 93, no. 6, Decembrie 1949). Max PLANCK, *Iniţieri în fizică*, pp. 66—67. Julian HUXLEY, *Omul, această fiinţă unică*, La Baconnière, Neuchâtel, 1941, pp. 13—51. Cf. Harav D.Z. HOFMANN, Comentariu la Sefer Bereşit (Cartea Genezei), I, Neţah, Bnei Brak, 1969, p. 37.

19. Cf. Harav A. I. H. KOOK, *Orot hakodeş*, II, p. 511, sqq; 537 sqq; III, p. 51; cf. RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, I, p. 7.

20. Cf. Adolf PORTMANN, *Fragmente biologice la o învăţătură despre om*, ed. a 2-a, Basel, 1951; cf. Marc CHAPIRO, *Revoluţia originară*, Paris, J. Vrin, 1958.

21. Cf. Harav A. I. H. KOOK, *Orot Hakodeş*, III, p. 357; Rabbi I. H. ASHLAG, *Hakdama*, Sefer Ha-Zohar, im peiruş Ha-Sulam, I.

22. Cf. Avinoam Bezalel ŞAFRAN, *Medicină şi iudaism*, Forum, For Jewish Thought, Tel-Aviv, 1971, p. 16 sqq.

23. Presses universitaires de France, Paris, 1941, pp. 246, 251 etc.; cf. Edmund W. SINNOT, *Biologia spiritului*, New York, The Viking Press, 1955.

24. Cf. Zohar, I, 170, *a*; 218, *b*; 227, *b*; II, 24, *b*; 75, *b*—76 *a*; III, 117, *a*; 125, *a*; 225, *a*; 233, *b*; 257, *b*; Tikunei Zohar, Tikun, 38; 70; TB Sanhedrin, 91, *a*; Haghiga, 16, *a*; RAŞI, ad. Haghiga, 12, *b*; Gen. r., 12, 11; Lev. r., 4, 5; Cf. Zohar, II, 23 *b*; III, 34, *b*; 234, *b*; RABBI HAIM DIN VOLOJIN, *Nefeş Hahaim*, p. 27.

25. *Pardes rimonim*, Porticul sufletelor; cf. Zohar, I, 50, *b*—51, *a*; 76, *b*. Sitrei Tora, Leh-leha, 233, *b*; Zohar Hadaş, Itro, 53; TBNida, 30, *b*.

26. Cf. C. TRESMONTANT, *Cum se pune azi problema existenţei lui Dumnezeu*, p. 173 sqq. „Nu este suficientă descrierea istoriei procesului".

27. *Mei merom*, III, Ierusalim, 1953, p. 53; cf. Zohar, III, 145, *a*; cf. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, II, 2; *idem*, *More nevuhim*, II, 24.

28. *Concepţii ştiinţifice, morale şi sociale*, Paris, Flammarion, 1952.

29. Cf. Zohar, I, 6, *a*; 8, *a*; III, 29, *a*; 61 *a*; Zohar Hadaş, Itro, 53; Tikunei Zohar, Tikun, 19, 30; TY Berahot, IV, 4.

30. Cf. Zohar, III, 83—84; I, 41, *a*—45, *b*; Zohar, I, 41, *a*—*b*.

31. „Ştiinţa care înaintează şi se reînnoieşte se apropie, pe căi profane, de centrul sfinţeniei". (Harav A. I. H. KOOK, *Orot hakodeş*, II, p. 412).

32. Zohar, I, 117—118; dar cf. şi Mişna Sota, IX, 15; TB Sota, 49, *b*; TB Sanhedrin, 97, *a*; Cant. r., 2, 29; Zohar, III, 67, *b*. Cf. Rabbi I. H. ASHLAG, *Introducere la cartea Et Hahaim* de Rabbi Haim VITAL, p. 4; Rabbi Avraham LANDAU, *Telota d'Avraham*, II, Tel-Aviv, 1961, p. 555, Cf. şi Zohar, , 103, *b*; 113, *b*; 140, *a*; RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim, XII, 5.

33. Cf. Zohar, I, 3 *b*; 24, *b*; 30, *b*; 31, *b*; 45, *b*; 55, *a*; 71, *b*; 72, *a*; 128, *b*; II, 75, *b*—76, *b*; III, 230, *a*; Tikunei Zohar Tikun 11, 21; Sefer ha-bahir, 57; Gen. r., 3; 10; TB Berahot, 28, *a*; Pesahim, 68, *a*; Haghiga, 12, a; Bava Batra, 4, *a*; Avoda Zara, 5, *a*; Hulin, 91, *b*; Cf. Mişna Ioma, V, 2; TY Şekalim, VI, 1; TY Sota, VIII, 3; TB Ioma 53, *b*; 54, *b*; TB Nida, 30, *b*; Gen. r., 2, 12; Exod r., 34; Nu. r., 13; Tanhuma, Kedoşim, 10; Sefer Ha-Bahir, 3; 57; Zohar, I, 156, *a*; 186, *a*; 226, *a*; 264, *a*; II, 148, *b*; 184, *b*; 191, *a*; III, 65, *b*; 124, *a*; 161, *b*; Tikunei ha-Zohar, Tikun 13; 18; 37; 69; Zohar Hadaş, Bereşit, 2; 10; Vaieţe 28; Tosafot ad TB Roş-Haşana, *23*, b; Rabbi Iosef ROSEN (GAON DIN ROGACIOV), *Ţafnat Paaneah*, II, Exod, Ierusalim, 1961, p. 154; Deut. I, p. 97, sqq; p. 68 sqq; RABBI IEHUDA ARIE LEIB DIN GUR, *Sfat Emet*, IV, Ierusalim, 1971, p. 64.

34. Isaia, 60, 19. Cf. Exod r., 15, 21; Cf. Nu. r., 15, 6, Tanhuma, Niţavim, 1; RABBI ŞNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania*, Likutei Amarim, cap. XXXVI, XLVI.

ADDENDA

PRESCURTĂRI
TB = Talmudul din Babilon
TY = Talmudul din Ierusalim
Gen. r. = Geneza rabba

I. Înțelegem prin omul Cabalei pe evreul ideal care trăiește potrivit învățăturii Cabalei; cabalistul este acela care se consacră în întregime studiului și practicii mistice a Cabalei.

II. Rabbi Moșe ben Maimon (în prescurtare ebraică, Rambam) este cunoscut în general sub numele de Maimonide.

III. Istoria misticii evreiești care s-a desfășurat în ultimele două milenii se împarte, după G. G. Scholem, în șase perioade[1]:

— Prima perioadă: mistica Merkava, care a avut centrul în Orient (primul mileniu);

— A doua perioadă: hasidismul german, cu centrul în Germania, 1150–1300; influența lui se extinde însă până în secolul al XVI-lea;

— A treia perioadă: Cabala cu centrul în Spania, din 1200 până la izgonirea evreilor din această țară (1492);

— A patra perioadă: Cabala cu centrul în Palestina, 1500–1650;

— A cincea perioadă: mișcarea sabatiană, 1665–1800 (după Scholem, ea se integrează în istoria misticii evreiești);

— A șasea perioadă: hasidismul în țările Europei de răsărit, începând din 1750.

IV. Acțiunile lui Moise, care au „justificat" revelarea către el, ne sunt înfățișate chiar în Biblie, la începutul cărții Exodului. Dar Biblia nu spune nimic despre acțiunile lui Abraham care au precedat revelarea divină față de dânsul. Nahmanide[2] crede că Biblia trece în mod voit sub tăcere antecedentele lui Abraham în țara în care se născuse, nevrând să înfățișeze credințele idolatrilor. Căci activitatea pe care Abraham a desfășurat-o înainte de revelație a fost îndreptată tocmai împotriva politeismului[3]. Literatura midrașică ne dă însă mai multe amănunte despre lupta pe care Abraham a dus-o contra politeismului; această luptă plină de primejdii a făcut ca el să merite revelația divină[4].

Maimonide, în codul său religios[5], se ocupă pe larg de meritele inițiale ale lui Abraham, înainte ca Dumnezeu să-l aleagă pentru a-l face să-și cunoască chemarea. Totuși, marele codificator nu afirmă că aceste merite au constituit cauza alegerii lui Abraham; el lasă doar subînțeles acest motiv. Mai târziu, în lucrarea sa *Călăuza rătăciților*, va susține că alegerea de către Dumnezeu a profeților Săi depindea de pregătirea interioară și intelectuală a acestora, pregătire care favorizează harul divin[6]. Este adevărat că Biblia[7] ne înfățișează alegerea de către Dumnezeu a poporului Său sau a trimișilor Săi doar ca un act de iubire, ca o simplă manifestare a voinței Sale. Cu toate acestea, alegerea primește o „justificare", dacă nu prin meritele, cunoscute de-acum, ale celor aleși, atunci, cel puțin, prin meritul, *zhut*, al părinților lor și, mai ales, prin datoria care le va reveni lor și copiilor lor să aducă la îndeplinire poruncile divine[8].

Dacă, pentru Maimonide, alegerea divină confirmă merite omenești anterioare alegerii, pentru Iehuda ha-Levi, în lucrarea sa *Kuzari*[9], meritele omenești posterioare alegerii confirmă justețea alegerii inițiale. Concepția lui Maimonide este mai aproape de cea a Talmudului, a Midrașului. Totuși, atât după Maimonide cât și după Iehuda ha-Levi, alegerea de către Dumnezeu nu este urmarea unui capriciu, nu este niciodată ceva arbitrar.

V. Avertismentul pe care Dumnezeu l-a adresat omului: „Din ziua în care vei mânca [din arborele cunoașterii binelui și răului] tu trebuie să mori"[10], este exprimat în ebraică prin verbul „a muri", formulat astfel încât infinitivul este întărit prin viitor: *mot tamut*. Moartea nu se va produce imediat după săvârșirea păcatului. Adam a continuat să trăiască după ce a mâncat din fructul oprit! Aceasta înseamnă că o viață trăită

de acela care încalcă o poruncă divină este o viață în moarte, o viață despărțită de Izvorul de viață care este Dumnezeu.

VI. Această dezbatere se rezumă la următoarea întrebare: Un Stat evreu poate fi cârmuit de o lege laică sau trebuie să fie guvernat de Legea lui Dumnezeu? Un diferend în acestă privință l-a opus pe Samuel israeliților care îi ceruseră un rege „pentru a-i judeca, așa cum au toate națiunile". Însă Samuel îl vedea ca Rege pe Dumnezeu și s-a mâniat, deoarece israeliții îl respingeau pe Dumnezeu și doreau „să fie ca toate celelalte națiuni"[11].

Grija pe care a arătat-o profetul pentru a face să fie respectată Legea divină, mai presus de imperativele statale, o întâlnim exprimată și mai târziu, spre sfârșitul celui de-al doilea stat evreiesc, de către Rabbi Șimeon ben Șatah care, adresându-se șefului Statului, atunci când acesta a fost chemat în fața judecătorilor, i-a spus: „Rege Ianai, ridică-te! Căci nu te ridici în fața noastră, ci în fața Celui care spune: «să existe lumea!»"[12]

O dezbatere întru totul asemănătoare opune astăzi, în Statul Israel, pe partizanii unei ordini pur statale și pe cei care ar vrea să fie aplicată în stat legea religioasă.

VII. După Biblie, legea enunțată de către Dumnezeu este confirmată de un angajament liber al omului[13]; dimpotrivă, după Talmud, acest angajament este asumat sub imperiul constrângerii[14]. Contradicția dintre aceste două aserțiuni este rezolvată de către mistici în felul următor: Legea scrisă, biblică, a fost acceptată liber, în timp ce Legea orală, talmudică, a fost impusă israeliților, pentru ca, prin aceasta, să fie asigurată continuitatea poporului evreu[15].

VIII. Bialik cântă frumusețea spirituală pe care o are *beit ha-midraș* mai cu seamă în poezia sa intitulată *Al saf beit ha-midraș*, „Pe pragul beit-ha-midraș", precum și în poemul său *Ha-matmid*, „Învățăcelul Torei".

IX. Odată, spune Talmudul[16], un păgân a venit la Hilel și i-a zis: „Vreau să devin evreu, dar cu condiția să mă înveți toată Tora în răstimpul cât stau pe un picior." Hilel i-a răspuns: „Nu face altuia ceea ce nu vrei să ți se facă ție; aceasta este toată Tora, restul este doar comentariu!"

X. „Măsurile" logice, *midot*, de care s-au slujit înțelepții pentru a interpreta Tora, au fost în număr de șapte (formulate de Hilel), de

treisprezece (formulate de Rabbi Ișmael), de treizeci și două (formulate de Rabbi Eliezer, fiul lui Rabbi Iosi ha-Glili). Ele au fost enunțate fie în secolul I, fie în secolul al II-lea al erei noastre. Aceste *midot* se descoperă chiar prin analiza textului Torei scrise. Cele mai importante și mai folosite sunt *șeloș esre midot*, „cele treisprezece măsuri"[17]. După cabaliști ele corespund celor *șeloș esre midot*, adică celor treisprezece atribute ale lui Dumnezeu, enumerate în Exod[18] și care au revelat „căile divine", adică regulile morale pe care Dumnezeu le respectă în raporturile sale cu omul. Cele treisprezece atribute ocupă un loc central în credința și în rugăciunea evreiască. Filozofia evreiască se ocupă și ea îndeaproape de aceste *midot*[19].

Subliniind relația dintre cele treisprezece măsuri logice și cele treisprezece atribute divine, misticii[20] arată cât de divină este logica pe care omul o descoperă în Tora și cât de unitară trebuie să fie această logică în aplicațiile ei concrete, la practica moralei divine. Misticii hasidici stabilesc chiar o corespondență între cele treisprezece măsuri logice, cele treisprezece atribute ale lui Dumnezeu și cele treisprezece principii de credință pe care le-a formulat raționalistul Maimonide.

XI. Rabbi Eliezer cel Mare indica să nu fie lăsați copiii mici să-și hrănească spiritul exclusiv cu Tora scrisă[21], pentru ca ei să nu se mulțumească cu simplitatea atrăgătoare a povestirilor biblice[22]. Prin urmare, el sfătuiește ca educația copiilor să fie încredințată maeștrilor Legii orale, *talmidei hahamim*.

XII. Titlul de *sofer* a fost atribuit, cu timpul, oricărui învățat care s-a ocupat cu studiul sau cu predarea Torei.

XIII. Rav a spus: „Am găsit o *meghilat setarim*", adică „un sul cuprinzând lucruri tainice", ascunse[23]. Rași explică de ce a folosit termenii *Meghilat setarim*: „el l-a ascuns, căci *halahot* nu trebuie să fie scrise".

XIV. Rabbi Iohanan, care a fost redactor al Talmudului din Ierusalim, se simțea strâns atașat de Mișna, scrisă de Rabbi Iehuda ha-Nasi. El avea obiceiul să exclame: „Eu nu am decât Mișna!"[24] și transmitea discipolilor săi următorul avertisment al lui Rabbi: „Cei care aștern *halahot* în scris trebuie considerați ca și cum ar da focului Tora"[25].

XV. Cu privire la cei care au redactat Talmudul, în care este cuprinsă Mișna, se înfruntă două teze. Una este susținută de Rași[26]. El atribuie

redactarea definitivă a Talmudului *saboraimilor*, adică „interpreților", rabinii din secolul al VI-lea. Redactarea Talmudului ar fi deci operă colectivă. Dimpotrivă, Maimonide (în Introducere la Mișna) susține că redactarea Mișnei are un singur autor, Rabbi Iehuda ha-Nasi. Părerea lui se datorează afinității lui personale pentru acest maestru. Când a redactat lucrarea sa *Mișne Tora*, adică „Repetarea Torei", Maimonide a adoptat metoda de lucru și stilul lui Rabbi Iehuda ha-Nasi. În ceea ce privește pe Rași, el este preocupat de interpretarea minuțioasă a *halahei* și de cercetarea opiniilor individuale ale fiecăruia dintre marii maeștri ai Talmudului. De aceea el este mai puțin înclinat să facă o operă de sinteză. Istoricii *halahei* se grupează după aceste două tendințe.

XVI. Tendința aceasta la *țimțum*, adică la „concentrarea" într-un singur cuvânt sau într-un număr mic de cuvinte, a unei idei sau a unui ansamblu de noțiuni, se întâlnește atât la raționaliștii Talmudului cât și la misticii post-talmudici. Iată unele exemple:

1) Talmudul folosește termenul *siman*, „semn", pentru a încheia un expozeu mai mult sau mai puțin întins; termenul anunță o formulă concisă care rezumă tema cuprinsă în expozeu[27].

2) Talmudul utilizează metoda numită *notarikon*, care constă în a descompune un cuvânt în literele din care este alcătuit, spre a face să reiasă ideea ascunsă pe care cuvântul trebuie s-o exprime. Această metodă pare să fie anterioară redactării Talmudului, așa cum ne informează chiar Talmudul[28].

3) Metoda *rașei teivot* constă în a aduna inițialele mai multor cuvinte care traduc aceeași idee. Aceste inițiale formează atunci un cuvânt nou, care permite să fie rezumată ideea[29].

4) *Ghematria* constă în a face suma valorilor literelor unui cuvânt, fiecare literă având valoarea sa numerică. Cifra rezultată reprezintă o idee importantă[30].

XVII. Tendința de a preda oral învățătura se regăsește la gânditori și la mistici ne-evrei. De pildă, Socrate predă oral, fără a-și consemna în scris gândurile. Platon subliniază superioritatea vorbirii vii față de cuvântul scris. Confucius nu așterne în scris sfaturile pe care le dă adepților săi. Înțelepții indieni folosesc metoda inițierii personale a discipolilor în concepția lor de viață. Să observăm însă că la toți acești filozofi occidentali sau înțelepți orientali, aspectul teoretic și contemplativ al învățământului precumpănește îndeobște asupra

aspectului practic; înțeleptul evreu, *talmid haham*, predă însă oamenilor o învățătură practică și anume cum trebuie să trăiască potrivit cu Legea.

XVIII. De altfel, misticii socotesc că fiecare evreu trebuie să se identifice cu cel puțin o literă din Tora, pentru a marca identitatea dintre Tora și Israel. Cei șase sute de mii de israeliți care se aflau la poalele muntelui Sinai s-au identificat cu cele șase sute de mii de litere ale Torei.

XIX. „Din ce moment se poate începe recitarea rugăciunii de *Șema* a serii? Începând din clipa în care preoții intră în Templu pentru a mânca din *truma* (ofrandă) și până la sfârșitul primei veghi. Aceasta este părerea lui Rabbi Eliezer; alți înțelepți spun: până la miezul nopții. Iar Rabbi Gamaliel zice: până la ivirea zorilor. Iată un fapt în sprijinul acestei păreri: fiii săi, întorcându-se odată de la un ospăț după miezul nopții, îi spuseră: N-am recitat încă *Șema*. El le răspunse: Dacă nu s-au ivit încă zorile, sunteți obligați să vă faceți această rugăciune."[31]

XX. „Ordinația nu poate avea loc în afara țării" lui Israel[32]; dar efectul acestui act realizat în Ereț Israel — în Țara Sfântă — se extinde și asupra Diasporei.

Natura mistică a acestui act formal și juridic care este ordinația, *semiha*, este vizibil înrudită cu aceea a profeției, care își are și ea patria în Ereț Israel[33]. Moise, Țadikul, omul Cel Drept, personificare a țării lui Israel în afara hotarelor ei geografice, atinge culmile profeției și ale *semihei* și dispune de privilegiile pe care aceasta din urmă i le conferă, deși nu erau îndeplinite condițiile frontierelor geografice cerute de obicei.

XXI. Înainte de a trece la aplicarea *mițvot de-rabbanan* (prescripțiile religioase stabilite de către rabini), israeliții pronunță, ca și pentru *mițvot de oraita* (comandamentele înscrise în Biblie), următoarea rugăciune: „Lăudat fii Tu, Cel Veșnic, Dumnezeul nostru, Regele universului, care ne-a sfințit prin mițvot ale Sale și ne-a poruncit să..." Înțelepții Talmudului își pun întrebarea: „Dar unde stă scris că El ne-a poruncit această mițva?" Acestă poruncă este prescrisă chiar în Biblie! Iar porunca din Biblie conține virtual ceea ce permite înțelepților să justifice noua lor prescripție[34].

XXII. În marea sa „Introducere la primul ordin al Mișnei, Zeraim" (care constituie, de fapt, o introducere la întreaga Mișna), Rambam consideră că înțelepții, *hahamim*, se află la un nivel mai înalt decât

profeții, *nevi'im*. Aceasta deoarece înțelepții își bazează comentariile asupra Torei pe raționamente speculative și considerații logice, *iiun-u-svara*. Cabala socotește însă că profeții ocupă un loc important, deoarece transmit tradițiile juridice halahice, ba chiar le întăresc prin propriile lor decizii complementare. Cu toate acestea, raționamentul logic al înțelepților *halahei* stă mai presus decât simpla tradiție raportată de profeți, dacă aceștia n-o sprijină și pe raționamente de aceeași natură logică.

Hazon Iș, care se alătură gândirii raționaliste, a încercat să împace, într-un chip original, profetismul halahic cu raționalismul halahic; totodată el a stabilit o paralelă între darul profetismului propriu-zis și spiritul de sfințenie, *ruah ha-kodeș*. Într-adevăr, el a scris: „Face parte din principiile credinței ideea că tot ce este spus în Talmud, adică în Mișna, Ghemara, Halaha și Agada, reprezintă cuvinte care ne-au fost revelate de către o forță profetică: *ruah ha-kodeș*[35]. Această forță este acordată ca răsplată pentru efortul intelectual și moral al omului, *iiun* continuu, anevoios, în vreme ce profeților inspirația le este oferită după un efort esențialmente moral."[36]

XXIII. „Israel a văzut atunci mâna înaltă (puterea) pe care Domnul a desfășurat-o asupra Egiptului și poporul l-a venerat pe Domnul; și au avut credință în Cel Veșnic și în Moise, servul Său."[37] Rabbi Menahem Mendel din Koțk subliniază: „Vederea israeliților a fost însoțită atunci de credință. Dimpotrivă, majoritatea celor trimiși în cercetare în Canaan[38] au păcătuit, căci vederea lor n-a fost luminată prin credință."

XXIV. „Fă din urechea ta o găleată de moară", o *afarheset*, „în care cea ce se toarnă depășește doar cu puțin capacitatea ei; lasă să intre mult, ascultă toate părerile, atât cele pentru, cât și cele contra, și străduiește-te să alegi cu grijă dintre ideile care se contrazic pe aceea care socotești că e corespunzătoare; stabilește halaha după această părere."[39]

XXV. Cuvântul *asufot* (adunări) este și el folosit la plural, pentru a marca faptul că într-o adunare de erudiți ai Torei se formează două grupe care se opun: ceea ce una din grupe socotește că este impur, cealaltă grupă declară că este pur[40].

XXVI. Maharșa insistă asupra denumirii lui Dumnezeu pe care o folosește aici Talmudul și se referă la tradiția potrivit căreia, în timpul Revelației sinaitice, cuvintele lui Dumnezeu s-au diferențiat în mai

multe voci. Ca urmare, acea lege care n-a fost precizată destul de clar în Tora poate fi interpretată diferit, atât în sensul impurității cât și în cel al purității. Dar Tora a fost acordată oamenilor, ca ei să decidă după logică și după majoritatea celor care interpretează legea.

XXVII. Se spune în Zohar[41]: „Privește cu atenție și îți vei da seama că nu există cuvinte ale Torei care, în societatea înțelepților, interpretate de unul într-un sens și de altul într-un sens deosebit, să nu meargă totuși spre un același punct, să nu urce spre același izvor, în care ele se adună, așa cum stă spus[42]: „Toate fluviile merg spre mare" și cum stă scris[43]: „Totul ajunge în același loc". Căci toate aceste cuvinte își au rădăcinile în *eț ha-haim*, în „arborele vieții".

XXVIII. După ce ne-a informat despre controversa dintre școala lui Șamai și cea a lui Hilel, controversă căreia i-a pus capăt proclamarea „vocii din ceruri", Talmudul ne mai aduce la cunoștință că aceste două școli s-au opus cu privire la tema de a ști : ce ar fi fost mai bine pentru om, să nu se fi născut sau să se fi născut? Beit Șamai, destul de decepționată în ce privește condiția dată omului și având puțină încredere în acesta, ar fi preferat ca omul să nu se fi născut. Școala lui Hilel a luat poziție contrarie. Cele două școli s-au pus totuși de acord, conchizând că, de vreme ce omul există, se cuvine ca el să-și controleze cu grijă actele. Concepția pozitivă, constructivă, susținută de beit Hilel a biruit scepticismul afirmat de beit Șamai.

XXIX. Atunci când, într-o dezbatere, efortul de a ajunge la o concluzie se dovedește zadarnic, Talmudul încheie adesea discuția prin expresia *Teku*. Aceasta înseamnă că chestiunea n-a fost rezolvată. Expresia *Teku* este alcătuită din inițialele următoarelor cuvinte: *Tișbi ietareț Kușiot ve-abaiot*, Tișbitul (adică profetul Ilie) va rezolva chestiunile dificile. Expresia *Teku* mai semnifică și că chestiunea „rămâne în picioare", *teikum*[44], ea nu este soluționată și se aseamănă cu un *tik*, ceea ce vrea să spună o „cutie" închisă, al cărei conținut nu este cunoscut. În *Tikunei Zohar Hadaș*[45], Prezența divină, *Șehina*, este numită și ea *Teku*, deoarece ea este insesizabilă, incomprehensibilă, și doar ea însăși va putea desluși problemele nerezolvate, *teku*. Căci *teku* nu este decât cuvântul *tikun*, „restaurare", căruia îi lipsește doar ultima literă, *nun*. O dată rezolvat, explicat, *teku* își recuperează *tikunul* său[46].

XXX. Cuvântul *pardes*[47], adică „paradis", grădină, este folosit în Talmud pentru a desemna știința divină. El include inițialele cuvintelor:

peruș[48], „comentariu", *remez*, „indicație", *deraș*, „interpretare" și *sod* „taină". Acestea reprezintă cele patru căi prin care s-ar ajunge la interpretarea totală a Torei[49].

XXXI. Versetul din Psalmi[50]: *Lehem abirim ahal iș*, „omul mănâncă pâinea celor puternici", este interpretat în *Tikunei Zohar*[51] în sensul următor: „omul, prin munca sa, «face să iasă pâinea din pământ»[52], adică «pâinea Torei» și «mănâncă dintr-însa cu bucurie»"[53].

În legătură cu aceasta, Rabbi Eliahu, Gaonul din Vilna, adaugă că „pâinea Torei" nu este decât ceea ce iese din pământ, căci din ceruri a fost dată omului însăși Tora, întocmai ca roua care face să încolțească tot ce a fost semănat în pământ, cu condiția ca oamenii „să lupte" pentru a face ca pâinea să iasă la lumină (se cuvine remarcat că substantivul *lehem*, „pâine", are aceeași rădăcină ca și verbul *lahom*, „a lupta!").

XXXII. Dacă se convinge că punctul de vedere al adversarilor săi este just, înțeleptul îl acceptă. În tratatul Eduiot[54], Mișna ne oferă, în această privință, câteva exemple grăitoare și adaugă o remarcă judicioasă: „De ce mai sunt citate unele păreri ale lui Șamai și ale lui Hilel, pe care contemporanii lor nu le-au acceptat și la care au renunțat chiar și Șamai și Hilel? Pentru ca generațiile viitoare să afle că nu se cuvine ca omul să se încăpățâneze și să susțină fără rost părerile sale; căci părinții lumii (titlul acordat marilor maeștri, printre care Șamai și Hilel) n-au insistat asupra punctelor lor de vedere." Totuși, atunci când un înțelept consideră ca justă o opinie proprie sau părerea unui maestru sau a unui coleg și o prezintă adunării înțelepților, el poate continua să susțină cu insistență acest punct de vedere, asumându-și conștient riscurile ce decurg din atitudinea sa intransigentă. Astfel, în același tratat Eduiot, care conține „mărturii" asupra unor teze halahice ale înțelepților, Mișna ne relatează că Akavia ben Mahalel a readus în discuție opinia înțelepților cu privire la patru subiecte halahice. Confrații în fața cărora stătea, i-au spus: „Akavia, retrage cele patru păreri pe care le-ai susținut și te vom numi *av beit din le-Israel*, părinte al casei de judecată în Israel!" El le-a răspuns: „Prefer să fiu considerat prost cât voi trăi, decât să fiu un păcătos în fața lui Dumnezeu, fie și numai pentru un ceas; nu vreau să se spună că, pentru a obține un loc de cinste, am renunțat la părerea mea!"[55]

XXXIII. *Ghemara* poate semnifica şi tradiţie, în opoziţie cu *svara*, adică logica. Talmudul întreabă uneori: „Aici este *ghemara* sau *svara*?"[56]

XXXIV. Maimonide şi Nahmanide ne fac să înţelegem că sunt larg stabilite garanţii împotriva oricărui abuz în exerciţiul dreptului de a lua hotărâri. De alfel, chiar şi intrarea în Sanhedrin şi accesul la conducerea acestuia nu sunt acceptate decât dacă persoana respectivă a dovedit că are capacităţi deosebite în interpetarea Torei şi s-a distins prin calităţi morale excepţionale[57]. Cazul lui Hilel, babiloneanul ales în fruntea Sanhedrinului, este o dovadă în acestă privinţă[58]. O altă confirmare strălucită este alegerea babiloneanului Rav Kahana în fruntea şcolii lui Rabbi Iohanan[59]. De altfel, nici instituţiile nu se impun datorită autorităţii lor oficiale, oricât de înaltă ar fi aceasta (nici măcar Sanhedrinul!), ci în virtutea forţei intelectuale şi morale a persoanei care reprezintă instituţia sau a persoanelor din care este constituită. O personalitate puternică, chiar dacă nu este în fruntea unei instituţii şi chiar dacă nu este în posesia unei *semiha*, dispune adesea de o mai mare putere de decizie în domeniul halahic decât instituţia cea mai importantă pe tărâm juridic. Deciziile sale au o mai mare greutate morală şi sunt acceptate cu mult mai multă încredere (Maharal zice: „cu drag") decât cele pronunţate de o instanţă înaltă[60]. Chiar şi în prezent, nu instituţia rabinică ci o personalitate din rândul rabinilor este aceea care se impune în materie de halaha, datorită competenţei şi echităţii sale[61]. Actele arbitrare mult prea „personale" sunt excluse în domeniul halahic, căci ele sunt supuse totdeauna analizei învăţaţilor şi criticii libere ale celor chemaţi să le aplice; ele trebuie să fie justificate prin competenţa şi atitudinea dezinteresată a autorilor lor. Ierarhia nu reprezintă un principiu de bază în iudaism; iar când împrejurările o impun, această ierarhie nu se sustrage celui mai sever control pe care raţiunea omenească îl poate exercita în numele şi cu ajutorul chiar al ştiinţei Torei. În cursul întregii istorii evreieşti şi până în zilele noastre, autoritatea halahică a reuşit să rămână independentă faţă de puterile constituite, faţă de puterea religioasă organizată şi chiar şi faţă de puterea religioasă judiciară.

XXXV. Preceptul Torei privind imitarea lui Dumnezeu prin sfinţenie este conceput la plural[62]: „Cel Veşnic i-a vorbit lui Moise cu următoarele cuvinte: „Vorbeşte întregii comunităţi a lui Israel şi

spune-le: Fiţi sfinţi! Căci Eu sunt sfânt, Eu Cel Veşnic, Dumnezeul vostru".

XXXVI. Cum se explică faptul că savanţii Torei, *talmidei hahamim*, nu au fii care să fie şi ei *talmidei hahamim*? Rabbi Iosef răspunde: „Pentru ca să nu se spună că Tora le-a fost transmită ca moştenire"[63].

Moştenitorul spiritual al lui Moise n-a fost fiul său; fiul lui Rabbi Israel Ba'al-Şem-Tov n-a fost nici dânsul moştenitorul spiritual al marelui hasid[64].

XXXVII. Termenul *morașa*, folosit în Biblie, este menţionat mai ales în legătură cu o posesie teritorială[65].

XXXVIII. „S-a spus: «Moise ne-a poruncit să respectăm Tora, moştenirea noastră», *Tora ţiva lanu Moşe, morașa*; nu citi *morașa* (moştenire), ci *meurasa*, logodnică[66]. Raşi comentează: «*Meurasa*, adică logodnica tuturor comunităţilor lui Iacob.»"

Maharşa zice (în *Hidușei agadot)*: „Tora este asemuită în mai multe locuri cu o femeie; la început, când a fost acordată lui Israel, ea a fost ca o logodnică a acestuia; după ce el a studiat Tora, ea a devenit ca soţia sa."

În schimb, în Sefer ha-Bahir citim: „Când Israel se ocupă cu sinceritate de Tora, aceasta este logodnica lui Dumnezeu, şi moştenirea lui Israel." Chiar lui Dumnezeu îi place să studieze Tora în comuniune cu Israel.

După părerea noastră, când e vorba de Tora, din punct de vedere cabalistic, imaginea de logodnică se potriveşte mult mai bine decât imaginea de soţie[67]. Căci, după mistici, Tora nu poate fi cucerită de către iubitul său, adică de către evreu. Acesta o caută întruna; ea i se arată din când în când, „îl priveşte prin fereastră, se uită printre zăbrele[68], dar se retrage din faţa lui îndată ce se simte zărită. Iubirea nu este consumată, ea rămâne logodnica lui. În pofida căutării pline de iubire a Torei, evreul nu izbuteşte să-i ridice vălul, să deceleze toate „tainele" ei.

XXXIX. Rabbi Haim din Volojin (1749–1821), autorul lucrării mistico-raţionaliste *Nefeş ha-haim*, scrie în introducerea sa la *Sifra di-ţeniuta*: „Partea ascunsă, interioară, a Torei sfinte, sufletul Torei (adică mistica) este numită şi *Tora şe-beal-pe* (Tora orală), căci ea constituie pentru noi Tradiţie *„pe el pe"* (din gură în gură) din vremea lui Moise, învăţătorul nostru, şi până în zilele noastre."

XL. În general, Tradiția este comunicată de la o generație la alta de către *Zekeinim*, adică „Cei bătrâni". Bătrânul, *Zekein*, este denumit astfel din pricina înțelepciunii pe care a dobândit-o, *hohma*[69], înțelepciune pe care o transmite altora[70]. În Zohar, „Bătrânul" nu este mai important prin învățătura pe care o predă decât „copilul", adică cel tânăr.

Rambam[71] este împotriva numirii în Sanhedrin a unui om prea înaintat în vârstă, deoarece el a uitat de-acum „chinul pe care îl simt părinții care trebuie să-și educe copiii"[72]. Iar membrii Sanhedrinului nu trebuie să aibă numai calități intelectuale și morale remarcabile, ci trebuie și să dovedească o înțelegere profundă a tuturor problemelor pe care le pune viața omenească în toate stadiile ei.[73]

XLI. „Pentru a desemna crearea cerului și a pământului, Scrierea Sfântă se servește de termenul *toldot* (adică istorii), iar pentru a desemna crearea omului ea recurge la același termen: «Iată geneza — *toldot* — cerului și a pământului»; «Iată cartea genezei — *toldot* — omului». Pe de altă parte, pentru crearea cerului și a pământului, Scrierea Sfântă folosește expresia *behi-boream* (când au fost create), iar pentru crearea omului, ea utilizează o expresie analoagă *be-iom bero* (în ziua când a fost creat)."[74]

Este evidentă corespondența dintre *toldot* ale naturii și cele ale omului, între *behi-boream* a naturii și *bero* al omului. Astfel, acesta este chemat să depășească natura simplei cosmografii pentru a alcătui o istorie, *toldot*; totuși, el nu uită că este indisolubil legat de natură, deoarece natura și cu dânsul au aceeași origine: sunt rezultatul unei aceleiași creații divine, ale unui *behi-boream* comun.

XLII. Tora este o *șira*, o poezie. *Șira* are drept rădăcină gramaticală cuvântul *șur*, care este înrudit cu rădăcina *sur*, din care a provenit *mesura*, măsură. Căci Tora, deși este poezie, este ordonată. Considerată dintr-un punct de vedere exterior, Tora urmărește, înainte de orice, o ordine metrică. Dar din ea se degajează, mai ales, o ordine spirituală.

Rabbi Akiva situează Cântarea Cântărilor, *Șir ha-șirim*, pe o treaptă foarte înaltă în ordinea sfințeniei, în comparație cu celelalte Hagiografe[75]. În plus, el socotește că acela care privește *Șir ha-șirim* ca un cântec obișnuit nu va avea parte de lumea viitoare[76]. În fapt, momentul cel mai grandios, dar și cel mai primejdios al istoriei omenirii a fost acela „când *Șir ha-Șirim* a fost acordat lui Israel". De atunci Israel

are datoria să demonstreze că poezia, frumusețea, arta pot primi și ele pecetea sfințeniei.

XLIII. Comentatorii Talmudului se străduiesc să-l absolve pe Hilel de „păcatul" care decurge dintr-o asemenea afirmație „trufașă". Ei interpretează cuvântul „eu" rostit de Hilel, ca o aluzie la cuvântul „Eu" al lui Dumnezeu[77].

XLIV. Haim Rabin vede în „secta" din Qumrân o formă primitivă a *havura*, comunitate fariseică de tip agricol, care a dat naștere ulterior fariseismului rabinic[78].

XLV. Înțeleptul, *talmid haham*, este denumit în general *haver*, camarad, prieten, pentru că el aderă la o comunitate într-un scop religios, rămânând totuși un om „liber", un *iahid*, un „singular"[79].

XLVI. Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran explică atitudinea „autoritară" a umilului Rabbi Iehuda ha-Nasi[80].

XLVII. Rabinul Reuven Margaliot se străduiește să împrăștie iritarea resimțită de unii decizionari, de fiecare dată când se ivește un dezacord între părerile halahice ale lui Rabbi Iehuda he-Hasid și vederile tradiționale talmudice[81]. Rabbi Bezalel Ze'ev Șafran a reușit și dânsul să explice aceste contradicții, arătând identitatea concepției lui Rabbi Iehuda he-Hasid cu aceea a lui Rambam.

XLVIII. Este interesant de remarcat că tocmai un raționalist radical, Rabbi Șelomo Luria, Maharșal, afirmă[82] că lucrarea pe care a publicat-o i-a fost inspirată de ceruri. „Mi s-a cerut din ceruri să scriu cartea mea; și mi-au fost deschise porțile luminii, cu vorbele: „Ocupă-te de Tora!" Cu toate acestea, în lucrarea sa halahică, el contestă că a făcut apel la argumente mistice pentru a-și fundamenta deciziile halahice. Și alții, înaintea lui, recunoscură că redactarea lucrărilor lor halahice se datora unor intervenții supranaturale, mistice. Așa au fost: Rabbi Moșe ben Ia'acov din Coucy, mare talmudist din secolul al XIII-lea[83]; Rabbi Ia'acov din școala tosafiștilor[84]; și, mai ales, Rași[85].

XLIX. Rabbi Reuven Margaliot[86] a relevat identitatea dintre anumite puncte de vedere halahice ale lui Rambam și ale Zoharului.

Rabbi Iehuda Meir Schapira enumeră câteva exemple de prescripții halahice care nu sunt toate conforme cu prescripțiile oficiale; sursa lor se află în Zohar[87].

L. Rema[88] identifică Cabala cu filozofia. Negațiile atribuite lui Dumnezeu pe care Maimonide le enumeră în *More nevuhim* (I, 57) sunt

identice cu cele prezentate de *Tikunei Zohar* (32–33): „Dumnezeu există, dar nu în existență; trăiește, dar nu în viață; știe, dar nu în știință."

LI. În marea sa „Introducere la ordinul Zoraim" al Mișnei, Rambam se pronunță cu hotărâre pentru justificarea rațională a prescripțiilor halahice. Un profet nu-și poate valoriza opinia sa în materie halahică fără ca ea să fi fost verificată prin metoda critică a exegeților și fără ca el s-o supună regulei majorității. În materie halahică, Maimonide plasează pe raționalistul *haham* mai sus decât profetul „onorabil"[89].

Pe de altă parte, în marea „Introducere" pe care o va face, mai târziu, la opera sa *Mișne Tora*, Rambam situează pe același plan înțeleptul și profetul, asimilându-l pe unul celuilalt în materie de transmitere a legilor. După părerea lui Maimonide — acest filozof partizan al rațiunii pure —, adevăratul înțelept atinge tocmai prin înțelepciunea sa nivelul profetului[90].

Dimpotrivă, Rav Kook insistă asupra influenței pe care profetismul o exercită totdeauna asupra Torei orale și, deci, asupra halahei[91]. Totuși, în ceea ce privește deciziile halahice (Mișpat Kohen) susține că n-a recurs la argumente mistice.

Prietenul și elevul său, Rabbi Ia'acov Moșe Harlap care, nici el, nu vrea să despartă corpul *halahei* deschise de sufletul ei mistic[92], uzează numai de *halaha* în deciziile sale (*Beit Zevul*).

În general, acolo unde este deosebire de vederi între halahiști și mistici, teza halahiștilor primează[93].

LII. Talmudistul cel mai riguros al vremurilor noastre, Rabbi Iosef Rosin din Rogaciov, supranumit „Talmudul viu", a întemeiat lucrarea sa *Țofnat Pa'aneah* pe principiul unității organice a Torei întregi. El zicea: „Tora este doar una", fie că se prezintă sub forma *halahei*, a Cabalei sau a filozofiei. Aceste trei ramuri aparțin aceluiași arbore al științei, se hrănesc cu aceeași sevă; nu se poate examina una fără a le examina și pe celelalte. De exemplu, metoda numerică a misticii este aplicabilă la *halaha* și este necesară pentru priceperea problemelor ei. Gaonul din Rogaciov arată că opera filosofică a lui Rambam, *More nevuhim*, este ghidată și de principii halahice[94].

LIII. „Cu peste două mii de ani înainte de crearea lumii, literele erau ascunse, iar Sfântul, binecuvântat-fie-El, le contempla și Se desfăta cu ele. Când El vru să creeze lumea, toate literele veniră să I se

înfățișeze, însă în ordine inversă. Prima s-a înfățișat litera *tav* și spuse: «Stăpân al lumilor, binevoiește și slujește-te de mine pentru a face creația lumii, căci eu sunt litera finală a cuvântului *emet* (adevăr), gravat pe pecetea Ta; și, întrucât Tu însuți ești numit Emet, se cuvine ca Regele să înceapă cu litera finală a cuvântului emet și să se servească de ea pentru a face creația lumii». Sfântul, binecuvântat-fie-El, îi răspunse: «Într-adevăr, tu ești demn; dar nu se cuvine să mă slujesc de tine pentru a face creația lumii, deoarece tu ești menit să fii însemnat pe fruntea oamenilor credincioși care au respectat în întregime legea, de la *alef* și până la *tav*; în felul acesta, tu vei fi amestecat cu moartea. De altfel, tu reprezinți ultima literă a cuvântului *movet* (moarte). Din aceste motive, nu se cuvine să Mă servesc de tine pentru a face creația lumii.»"[95]

Adevărul la care omul muritor poate ajunge în timpul vieții sale nu este un adevăr ultim, definitiv, deoarece instrumentele de care el se folosește, în parte, pentru a ajunge la acest adevăr, sunt pieritoare. Viața sa fizică, diriguită de rațiune, sfârșește în moarte[96].

LIV. N. H. TUR-SINAI preferă să vadă originea cuvântului *urim* în *aror*, „a blestema", și nu în *or*, „a lumina", astfel încât ceea ce este denumit *urim ve-tumim* stabilește cine este *arur*, „blestemat" în fața lui Dumnezeu și cine este *tam*, „drept" în fața Lui[97].

LV. Și la om virtuțile de *hesed* și de *gvura*, de „tandrețe" și de „putere", de „mizericordie" și de „rigoare", nu se combat, ci se completează. Ele își găsesc sinteza chiar în succesiunea generațiilor. Abraham l-a slujit pe Dumnezeu (și pe oameni) prin „măsura" mizericordiei; Isaac, omul sacrificiului, i-a servit prin „măsura" rigorii, a „fricii de a nu greși". În Iacob cele două calități se întâlnesc și se completează, găsind măsura mijlocie[98]. Virtutea lui Iacob se situează între cea a lui Abraham și cea a lui Isaac, le rezumă, le stabilizează[99].

LVI. Istoria lui Israel se caracterizează printr-un cuplu: pe de o parte — țara; pe de altă parte — împrăștierea.

LVII. Rabbi Moșe ben Nahman, Nahmanide, era cea mai mare autoritate rabinică a timpului său. În lucrarea sa „Novele asupra Talmudului" și în celelalte lucrări halahice ale sale, el nu lasă să se întrevadă decât rareori preocupările sale mistice. Totuși, comentariul său asupra Pentateuculului, redactat într-o limbă simplă și accesibilă, face să apară ideile cabalistice ale unui mare mistic. În schimb, discipolul său Rabbi Șelomo ben Avraham ben Adret, cunoscut sub numele

prescurtat de Raşba, s-a dedicat în întregime *halahei* şi, prin răspunsurile sale, a dobândit reputaţia unui mare decizionar[100].

LVIII. Cele zece *sefirot* sunt: *Keter* (coroana), *hohma* (înţelepciune), *bina* (inteligenţă), *hesed* (iubire), *gvura* (putere), *tiferet* (maiestate), *neţah* (veşnicie), *hod* (glorie), *iesod* (temelie), *malhut* (regat)[101].

LIX. „Literele *tav, vav, reş* şi *he*, din care este alcătuit cuvântul THoRAH reprezintă valoarea numerică de şase sute unsprezece, număr egal cu cele şase sute unsprezece porunci ale lui Dumnezeu comunicate prin Moise lui Israel. Acestora li se adaugă şi cele două prime porunci ale Decalogului. *Anohi* şi *Lo ihie leha* („Eu" şi „Tu nu vei avea..."), care au fost auzite (de către Israel) „chiar din gura Puterii divine". Se obţine astfel suma totală de şase sute treisprezece miţvot, adică cele şase sute treisprezece porunci pe care Tora le prescrie lui Israel[102].

LX. Zoharul[103] descompune primul cuvânt biblic: *bereşit* (la început), în două cuvinte: *iare boşet* (îi este teamă, îi este ruşine). Ruşinea, *boşet*, este considerată aici nu atât ca un sentiment penibil de dezonoare, de decădere, ci mai degrabă ca un sentiment de jenă, pricinuit de incapacitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, şi, încă şi mai mult, ca o condiţie a virtuţii viitoare: teama de mârşăvie împiedică păcatul să se producă; provoacă abandonarea păcatului şi grăbeşte căinţa. De aceea Zoharul continuă în felul următor: „Este dovada că acela care nu cunoaşte ruşinea n-a asistat la Revelaţia de pe muntele Sinai."[104] Căci cei care au participat la Revelaţie „s-au cutremurat"[105].

LXI. *Emuna*, credinţa, nu constituie în sine o miţva, o poruncă formală printre cele şase sute treisprezece miţvot. Cei care o consideră totuşi o miţva, o leagă de afirmaţia „Eu" („Eu sunt Cel Veşnic care te-a scos din ţara Egiptului"), aşezată la începutul Decalogului. Ei o consideră ca punctul de plecare al tuturor miţvoturilor, pe care le înglobează[106]. Totuşi, ea nu este o miţva în sine, căci orice miţva, — chiar dacă se referă la viaţa interioară a omului —, se manifestă printr-o acţiune concretă şi exterioară. Aşa stau lucrurile, de pildă, cu rugăciunea. Omul care se roagă îşi pune *talit* şi *tefilin*, adică şalul de rugăciune şi filacterele, „mărturisind" astfel prin rugăciunea sa credinţa în Dumnezeu. Rugăciunea, *tefila*, se exteriorizează prin *tefilin*, filacterele.

Refuzând să facă din *emuna* o miţva, iudaismul îşi arată respectul pentru om care, în deplină libertate, poate alege credinţa. Omul care a ales-o este chemat să n-o închidă în formule teoretice, ci s-o realizeze sub forma de acţiuni concrete[107].

LXII. În doctrina, şi anume în psihologia mişcării Habad, reprezentarea joacă un rol preponderent şi foarte activ. Reprezentarea nu este identificată cu imaginaţia superficială, capricioasă, improvizată, ci este ridicată la nivelul unui raţionament cugetat, a cărui căldură topeşte gheaţa raţiunii pure. Prin urmare, acest fel de considerare a reprezentării înlătură reproşul lui Pascal, care socoteşte reprezentarea ca o putere înşelătoare, „stăpână a erorii şi a falsităţii". Dimpotrivă, la Habad, ea se bucură de prestigiul pe care i-l procură înţelesul său realist şi logic. Deşi ea se confundă adesea, chiar şi în vocabularul Habad-ului, cu „supoziţia", ea nu poate fi asimilată nici cu ipoteza logică. Ea trebuie considerată mai curând ca reprezentarea unui lucru care trebuie să existe în mod obligatoriu[108].

LXIII. Cuvântul *iadati* din versetul 2, capitolul 3, al lui Amos („Eu nu v-am cunoscut decât pe voi între toate familiile de pe pământ"), este tradus în Targumul arameic prin *itre'eiti*, ceea ce semnifică „eu am dorit".

LXIV. Pentru Rambam, prima poruncă religioasă este aceea de „a cunoaşte", „a şti", *l-eida*, că există un Dumnezeu şi nu porunca de a crede[109]. În lucrarea sa *Sefer ha-miţvot*, Rambam prezintă aceeaşi poruncă, servindu-se de un termen care, în ebraică, se apropie de cel de *emuna*, de credinţă: termenul *ha'amana*. Această expresie semnifică însă mai curând „verificare" prin cunoaştere decât credinţă fără cunoaştere[110].

LXV. *Bereşit bara...* „La început, El a creat..." Prin aceste cuvinte începe Biblia pentru a anunţa crearea lumii şi a sublinia că această creaţie a fost realizată *ex nihilo*. Căci în ebraică verbul *bara* este folosit pentru a indica o acţiune care face să iasă materia din neant[111].

LXVI. În acest fel trebuie explicată tradiţia referitoare la cele patru lumi — lumea emanaţiei, a creaţiei, a formării şi a acţiunii (*aţilut, beria, ieţira* şi *asiia*)[112]. Primele două trepte, sau lumi, sunt umplute cu lumina sfântă a lui Dumnezeu: totul este aici Dumnezeu şi Dumnezeu este totul. Ultimele două trepte, sau lumi, constituie acea parte din esenţa lui

Dumnezeu în care lumina a fost slăbită, spre a permite sufletelor, îngerilor și lumilor materiale să se mențină...[113]

LXVII. Rătăcirea mistică de care s-a făcut vinovat Elișa ben Avuia — Aher — este atribuită de către literatura talmudică și midrașică faptului că „a tăiat plantele", adică le-a despărțit de rădăcina lor[114].

LXVIII. Zoharul[115] consideră și el că *hoșeh*, „tenebrele", sunt ca un foc orbitor, care nu poate fi privit în față[116]. Acest foc echivalează, prin calitatea sa indeterminabilă și prin marea sa strălucire, cu „claritatea" din Sefer ha-bahir și cu *ziv* al doctrinei Habad.

LXIX. „Am putea presupune că, la originea timpurilor, după un oarecare *Fiat lux* divin, lumina — la început, singură pe lume — a dat naștere prin condensare progresivă universului material, așa cum îl putem contempla astăzi, grației ei"[117]. Punctul de vedere al științei contemporane asupra genezei lumii se întâlnește cu punctul de vedere al Cabalei[118].

LXX. „Când ne gândim că Sfântul, binecuvântat-fie-El, este infinit și că umple totul, înțelegem bine că orice idee de creație ar fi fost cu neputință fără *țimțum* (retragere). Într-adevăr, cum s-ar mai putea turna apă într-un pahar care este de-acum plin până la margini? Deci, Sfântul, binecuvântat-fie-El, a restrâns lumina sfântă care constituie esența Sa; asta nu înseamnă că s-a micșorat: Dumnezeu este în totul, el nu se poate nici mări, nici micșora. Numai că — întrucât lumina lui Dumnezeu este de o asemenea puritate și de o asemenea strălucire încât eclipsează totul, chiar și pe îngerii superiori —, pentru a face cu putință existența lumilor cerești și a lumilor materiale, El a retras lumina sa puternică de o parte din sine, asemenea unui om care a făcut o legătură la unul din membrele sale, pentru a înlătura contactul sângelui de mai jos de legătură cu sângele aflat deasupra ei[119].

LXXI. „Eu sunt Cel Veșnic, nu există un altul care formează lumina și care creează tenebrele, care face pacea și care creează răul: Cel Veșnic sunt Eu, care face toate acestea."[120]

Desigur, după acest verset, răul nu mai apare ca absența binelui (așa cum s-au străduit să demonstreze filozofii raționaliști evrei), ci ca o realitate. Dar această realitate nu este autonomă și nu provine de la altă autoritate decât aceea a binelui (așa cum se susține în concepția parsistă și gnostică), ci este o „creație" a Creatorului, căci „nu există altul"; spiritul răului „nu face decât voința Stăpânului său", afirmă Zoharul[121].

„Dacă Sfântul, binecuvântat-fie-El, n-ar fi creat spiritul binelui și spiritul răului, dintre care unul emană din partea luminii iar celălalt din partea tenebrelor, omul n-ar fi putut niciodată să merite, nici să nu merite, considerația. Însă dorințele sunt bune sau rele, după spiritul care le inspiră; de aceea Scrierea Sfântă zice: „Vedeți, am pus în fața ochilor voștri de o parte viața și binele, de altă parte moartea și răul"[122]. Colegii lui Rabbi Șimeon spuseră: „Pentru ce trebuie ca omul să merite sau să nu merite considerația? N-ar fi fost mai bine ca omul să fie înzestrat numai cu spiritul binelui și să nu aibă nici un merit? Creat în acest fel, el n-ar fi pricinuit niciodată atâtea perturbări în regiunile cerești". Rabbi Șimeon răspunse: „De drept, omul ar fi trebuit să fie compus din cele două spirite menționate, având în vedere că legea a fost creată pentru dânsul; iar legea vrea ca cei răi să fie pedepsiți, iar cei buni să fie răsplătiți"[123].

Dacă personificarea răului rezidă în înclinările rele ale omului, numai acestea fac posibil liberul arbitru. O etică nu poate fi întemeiată decât pe bipolaritatea tendințelor omenești. Meritul aplicării poruncilor Torei n-ar putea fi recunoscut decât dacă omul are facultatea de a le accepta sau de a le refuza. Iar dacă Zoharul opune câteodată acestei concepții a bipolarității, care se află la baza eticii sale, o concepție uniformistă, o face pentru a sublinia mai bine natura libertății omenești.

Într-adevăr, Zoharul[124] zice: „Dumnezeu l-a creat pe om cu intenția ca el să nu se schimbe niciodată, să nu fie supus vreunei vicisitudini, să aibă aceeași dispoziție mereu, să nu se schimbe niciodată grație credinței sale. De aceea el l-a apropiat de arborele vieții. Dar Adam și femeia sa au păcătuit și s-au atașat arborelui binelui și răului, adică regiunii variațiilor; așa încât au căzut și ei în aceste vicisitudini de bine și rău, de blândețe și rigoare, așa cum stă scris: „Dumnezeu i-a făcut pe oameni fără prihană, dar ei umblă cu multe șiretenii"[125], ceea ce vrea să spună: ei au căutat varietatea. Această dragoste pentru varietate este ceea ce a atras moartea lui Adam și a tuturor urmașilor săi... Și astfel, omul a devenit jucăria patimilor și a vicisitudinilor; uneori este bun și uneori este rău, este când mânios și când îngăduitor, câteodată se comportă sever și câteodată clement, este când viu și când mort. Toate aceste variații îi vin omului de la arborele binelui și al răului, de care l-a atașat Adam."

LXXII. Astrofizicianul Nikolai Kozyrew a emis în ultimul timp ipoteza că timpul ar fi sursa unei energii ignorate de fizica modernă, energie care ar asigura şi ar controla mişcarea corpurilor. Teoria sa despre „natura fizică a timpului" tinde să răspundă la întrebarea: „Cum scapă universul de moartea termică?" Timpul fizic ar fi deci o realitate creată. Cabala a desemnat pe *bereşit*, adică „începutul timpului", ca o creaţie a lui Dumnezeu, o „înţelepciune" creată de El, menită să asigure desfăşurarea continuă — dacă nu neîncetată — a vieţii universului!

LXXIII. În 1955, mai mulţi savanţi, şi anume Emilio Egre şi Owen Chamberlain, de la Berkeley din California, au izbutit să dovedească existenţa antimateriei, considerată până atunci ca ipotetică: ei au descoperit antiprotonul.

Acum treizeci de ani, fizicianul britanic Dirac emisese ipoteza că oricărui element îi corespunde un contra-element. Descoperirea făcută la Berkeley a arătat că ipoteza lui Dirac era întemeiată. Acestă descoperire ne aduce certitudinea că antimateria este o realitate, că există o anti-lume sau galaxii din materie negativă.

LXXIV. Omului care păcătuieşte, fiinţă „despărţită", îi place să provoace în natură amestecul elementelor care, prin structura lor, nu se împacă unele cu altele; prin aceasta el întârzie procesul de unificare, de simplificare a elementelor. De aceea Biblia îi interzice „să-şi sădească în vie soiuri diferite de plante, să are pământul cu un bou înjugat împreună cu un măgar, să poarte un veşmânt ţesut dintr-un amestec de lână şi in"[126].

LXXV. Zoharul extinde asemănarea omului cu Dumnezeu dincolo de sfera propriu-zis spirituală, care cuprinde inteligenţa, libertatea şi activitatea creatoare morală[127]. „Scrierea Sfântă zice că omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu», ceea ce vrea să spună: toate membrele şi toate părţile corpului omenesc sunt imaginile formelor sfinte"[128]. Cabaliştii văd în simbolismul corpului omenesc o oglindire a sufletului său şi deci o imagine cerească: „Chiar şi forma corpului omenesc ascunde o taină supremă"[129]. Ei merg până la a desemna un *Adam Ila'a*, un *Adam Kadmon*, un „Om Vechi", de natură „superioară" şi cerească, prefigurând pe cel dintâi om, terestru[130].

Deşi împinge foarte departe asemănarea omului cu Dumnezeu, Zoharul se fereşte cu hotărâre de admiterea celui mai mărunt antropomorfism. „Deci, cum se poate vorbi de o formă a lui Dumnezeu?

La aceasta noi răspundem că Dumnezeu are o figură, deoarece Scrierea Sfântă zice: «El vede figura Domnului»[131]. Dar această figură nu este reală ca acea a omului, ea este doar subiectivă... Aşa încât este interzis să faci imaginea Aceluia care este mai presus de orice formă. Dar după ce El a gravat figura omului ceresc în carul Său[132], El a coborât şi a apărut sub forma lui IHVH; El vroia să fie denumit după atributele Sale, după cum El guvernează lumea prin îngăduinţă şi prin rigoare. Vai omului care îl compară pe Dumnezeu cu unul ditnre atributele Sale; cu atât mai puţin poate fi comparat Dumnezeu cu figura unui om depre care Scrierea Sfântă zice: «Cei care locuiesc în case de lut şi care îşi trag obârşia din ţărână, vor fi zdrobiţi şi mâncaţi de viermi»[133]. Figura sub care Dumnezeu ni se manifestă nouă nu este decât subiectivă, după cum El scoate în relief cutare sau cutare atribut al Său şi potrivit cu creaturile cărora El li se arată"[134].

LXXVI. „Dumnezeu nu este susceptibil de transformare; El nu s-a schimbat nicicând şi nu se va schimba niciodată; El este centrul oricărei perfecţiuni. Este imaginea care cuprinde toate imaginile, care conţine toate numele, care se vede peste tot şi sub toate formele. Totul este o cumpănă, purtând pe un talger Clemenţa iar pe celălalt Rigoarea. Formează oare talgerele două cumpene? Deloc; depinde de lucrările noastre să facem să coboare unul sau celălalt talger. Aceste taine nu sunt încredinţate decât celor care cultivă ogorul sfânt, aşa cum stă scris:[135] „Dumnezeu încredinţează taina Sa celor care se tem de el"[136].

LXXVII. Această imagine a separaţiei de care este afectată Deitatea din pricina păcatelor omeneşti şi a unificării Şehinei cu Sfântul, binecuvântat-fie-El, prin căinţă omenească, nu încalcă principiul unităţii absolute a lui Dumnezeu[137]. Imaginea este utilizată mai ales pentru a sublinia cât de strânsă este comunitatea de „destin" dintre Dumnezeu şi om.

NOTE

1. (*Jewish Mysticism and Kabbala*, în „The Jewish People, Past and Prezent", Volumul I, Jewish Encyclopedic Handbooks, New York, 1955, p. 308).
2. NAHMANIDE, *ad.* Geneza, 2, 17.
3. Cf. Tikunei Ha-Zohar, Tikun 69; TB Berahot, 18, *b.*
4. Cf şi MAHARAL DIN PRAGA, *Neţah Israel*, XI.
5. RAMBAM, *Mişne Tora*, Hilhot Avodat Kohavim ve-Hukoteiem, I, 3.
6. RAMBAM, *More nevuhim*, II, 32.
7. Cf. *Kol Kitvei* H. N. BIALIK, Dvir, Tel-Aviv, 1949, p. 6 şi p. 73.
8. Cf. Deuteronom, 7, 6—7; 10, 15; 14, 2; Isaia, 41, 8; Ieremia, 1; Malahi, 1; etc.
9. Cf. RABBI IEHUDA HALEVI, *Kuzari*, IV, 17.
10. Geneza, 2, 17.
11. I Samuel, 1, 8.
12. TB Sanhedrin, 19 *a.*
13. Exod, 24, 3, 7.
14. Cf. TB Sabat, 88, *a.*
15. Cf. Zohar, III, 125, *a*; Zohar Hadaş, Itro, 38.
16. TB Sabat, 31, *a.*
17. Cf. Saul LIBERMAN, *Ievanit ve-Ievonut be-Ereţ Israel*, Mosad Bialik, Ierusalim, 1962, p. 190; Noah WERTHEIM, *Mavo la-Talmud*, Dvir, Tel-Aviv, 1962, p. 137—150.
18. Exod, 34, 6—7.
19. Cf. Zohar, III, 228, *a*; I, 126, *a*; MAIMONIDE, Călăuza rătăciţilor, I, 52.
20. Cf. Zohar, III, 228, *a*, Raia mehemna, Pinehas.
21. TB Berahot, 28, *b.*
22. V. RAŞI, ad locum.
23. TB Sabat, 96, *b.*
24. TY Terumot, II, 3; Kiduşin, I, 2.
25. TB Temura, 14, *b.*
26. RAŞI, *ad* Sabat, 13, *b*; Eruvin, 62, *a*; Bava Meţia, 33, *a* etc.
27. Cf. RAŞI, ad. TB Eruvin, 21, *b*; TB Eruvin, 53, *a.*
28. Cf TB Sabat. 105, *a.*
29. Cf. RAŞI, ad TB Ioma, 37, *b.*
30. Cf. Tosafot, *ad* TB Bava Kama, 17 *a.*
31. Berahot, I, 1; cf. Beţa, III, 5; Bava Batra, X, 5; etc.
32. TB Sanhedrin, 19, *a.*
33. Cf. Mehilta, Bo, I.
34. Cf. TB Sabat, 23, *a.*
35. *Koveţ Igrot*, Igheret 15; Cf. Harav A. I. H. KOOK, *Igrot Hareiia*, I, p. 124.
36. Cf. Zohar, III, 61 *a.* Israelitul care se consacră Torei se ataşează de Dumnezeu, care este Înţelepciunea Supremă, Sfinţenia, *Kodeş*; din *Kodeş* emană *Ruah Hakodeş*, Spiritul de sfinţenie, care luminează spiritul acestui israelit şi însufleţeşte toată fiinţa lui.
37. Exod, 14, 31.
38. Numeri, 13.
39. Rabbi Samuel Eliezer Edels—MAHARŞA — *Hidušei Agadot*, Haghiga, 9, *b.*

40. Cf. MAHARŞA, ibid.
41. Zohar, III, 6, *b.*
42. Ecclesiast, 1, 7.
43. Ecclesiast, 3, 20.
44. Cf. TB Bava Batra, 43 *b.*
45. Tikunei Zohar Hadaş 94, 3.
46. Cf. Zohar III, 27 *b*, Raia mehemna Ţav.
47. Cf. TB Haghiga 1, *b*, cf. Zohar I, 103 *b.*
48. Cf. G.G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 72.
49. Cele patru înţelesuri ale Torei, exprimate prin cuvântul PaRDeS, sunt: *peşat*, sensul literal, *remez*, sensul aluziv, *deruş*, sensul omiletic, *sod*, sensul mistic. Ele sunt căutate, simultan, în ordinea mergând de la *peşat* la *sod*, sau, aprofundate, după Gaonul din Vilna, în ordinea mergând de la *sod* la *peşat* (Cf. *Sidur işei Israel*... HaGRA, Tel-Aviv, 1968, p. 28). Aceste patru moduri de apropiere a Torei permit celui care „se osteneşte pentru ea" şi, totodată, „se desfată cu ea", să degajeze dintr-însa o imagine armonioasă.
50. Psalmi, 78, 25.
51. Tikunei Zohar, Tikun 51.
52. Cf. Psalmi, 104, 14.
53. Cf. Ecclesiast, 9, 7; Cf. Zohar, II, 62, *b*; 156, *b*; III, 208, *a.*
54. Eduiot, I, 4.
55. Eduiot, V, 6; a se vedea ibidem, I, 5—6.
56. TB Ievamot, 25, *b*; Bava Batra, 77, *a.*
57. Cf. TB Berahot, 27, *b* şi Horeiot 13—14.
58. TB Pesahim, 66, *a*; Tosefta Pesahim, IV.
59. TB Bava Kama, 117, *a.*
60. Cf. TB Moed Katan, 16, *b*; Ketubot, 84, *b* etc.
61. Cf. Iore Dea, 245, 22; REMA, ad locum.
62. Levitic, 19, 1—2.
63. TB Nedarim, 81, *a.*
64. A se vedea şi TB Bava Meţia 85, *a.* Cf. Rabbi Bezalel Ze'ev ŞAFRAN, op. cit., p. 213; G. ALON, *Mehkarim be-Toldot Israel*, II, Hakibuţ Hameuhad Publishing House, Tel-Aviv, 1958, p. 58 s qq.
65. Ezechiel 25, 4, 10; 36, 2, 3, 5.
66. TB Pesahim, 49, *b.*
67. Cf. Cant., 4, 12.
68. Cf. Cant., 2, 9.
69. TB Kiduşin, 32 *b.*
70. Cf. TB Berahot, 30 *b*; Targum ierusalmi ad Psalmi 107, 32.
71. *Mişne Tora*, Hilhot Sanhedrin, II, 3.
72. Cf. RAŞI, ad TB Sanhedrin, 36, *b.*
73. Cf. Rabbi Bezalel Ze'ev ŞAFRAN, *Şe'elot-u-teşuvot ha Rebaz*, Varşovia, 1930, p. 25.
74. Geneza, 2, 4; 5, 1 sqq; Zohar, I, 55, *b.*
75. Iadaim, III, 5.
76. Tosefta Sanhedrin, XII, 6; cf. TB Sanhedrin, 101, *a*; Sota, 35, *a.*
77. RAŞI şi MAHARŞA ad TB Suka, 53, *a*; cf. Zohar, I, 204, *b.*

78. *Cumran Studies*, Scripta Judaica II, Clarendon Press, Oxford University Press, 1957.

79. Cf. Sota, IX, 15; TY Berahot, II, 9; Ta'anit, I, 7; TB Ta'anit, 10, *a—b*.

80. Bezalel Ze'ev ŞAFRAN, op. cit., pp. 6—7.

81. *Mekor hesed*, „Isvor de har", comentariu al lucrării *Sefer hasidim*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1957.

82. În introducerea la lucrarea sa „Novele asupra tratatelor talmudice" Ievamot, Ghitin, Kedușin, Bava Ḳama și Hulin.

83. Cf. Introducere la *Sefer mițvot gadol*, Șemag, Ed. Muncaci, 1905.

84. Cf. Lucrarea sa *Șeelot u-teșuvot min ha-șamaim* („Întrebări și răspunsuri din cer"), ed. R. Margaliot, Mosad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1957.

85. Rași, ad Ezechiel, 42, 3.

86. R. Margaliot, *Ha-Rambam veha-Zohar, Hearot le-Mișne Tora* („Maimonide și Zoharul, remarci asupra Mișne Tora"), Revista Sinai, Ierusalim, 1954.

87. *Șe'elot u-teșuvot Or ha-Meir* („Lumina lui Meir"), Piotrkowie, 1926, p. 79.

88. REMA, *Torat ha-ola* (III).

89. Cf. RAMBAM *Mișne Tora*, Hilhot Iesodei ha-Tora, IX; RAȘI, ad Sabat, 108, *a*.

90. Cf. TB Bava Batra, 12, *a*; Zohar, I, 7.

91. Rav KOOK, *Igrot*, I, 127; II, 101.

92. Rabbi I. M. HARLAP, *Mei merom*, III, p. 87.

93. Cf. *Beit Iosef, Orah Haim*, 25; *Maghen Avraham*, 25, 20.

94. Cf. *Țefunot ha-Rogaciovi, Berurim bemișnato, halaha ve-iiun*, de Moșe GRASBERG, Ierusalim, 1958.

95. Zohar, I, 2, *b*; după *La Cabbale*, pagini clasate din Zohar, edițiile Chant Nouveau, Paris, 1946, pp. 36—37.

96. Cf. TB Sanhedrin, 97, *a*; Zohar, II, 151, *b*; 270, *b*.

97. N. H. TUR-SINAI, *Ha-lașon veha-sefer, emunot ve-deot*, Bialik Institute, Ierusalim, 1956, p. 103—113.

98. Cf. MAHARȘA, ad Ievamot, 64.

99. Cf. Zohar, I, 277, *b*; II, 69, *b*; 175, *b*; III, 8, *b*; 244, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 21; Zohar Hadaș, Toldot, 26; a se vedea și TB Pesahim, 88, *a*.

100. Cf. Rabbi C. B. ȘAVEL, *Rabbi Moșe ben Nahman*, Mosad Harav Kook, Ierusalim 1967.

101. Sefira de *ghedula*, mărime, poate fi considerată ca o sefira de *din*, justiție; sefira de *tiferet*, maiestate, poate fi considerată ca o sefira de *rahamim*, mizericordie; sefira de *iesod*, temelie, poate fi considerată ca o sefira a *ţadikului*, a omului drept (*ve-ţadik iesod olam*, „cel drept este întemeiat pentru veșnicie", Prov. 10, 25; Cf. Zohar, II, 85, *b*). Cf. Sefer leţira, 1, 7; Zohar, II, 187, *b*, Raia mehemna, Ki tisa; Hakdamat Tikunei Ha-Zohar, 6; 12; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 26; 42—47. Cf. Rabbi I. H. ASHLAG, *Talmud eser hasefirot*, I.

102. TB Makot, 24, *a*; cf. Zohar, I, 48, *b*.

103. Zohar, III, 257, *a*.

104. Cf. TB Ievamot, 79, *b*.

105. Cf. Exod, 19, 16 și 20, 18.

106, RABBI AHARON HALEVI, *Sefer ha-Hinuh*, mițva 25.

107. Cf. Bahia ibn PAKUDA, *Hovot ha-levavot*, Ș*a'ar* ha-ihud; HASDAI CRESCAS, *Or Adonai*, I.

108. Zohar, I, 103.

109. RAMBAM, *Mișne Tora*, Hilhot Iesodei Ha-Tora, I, 1; *Miniane ha-mițvot*.

110. Cf. RAMBAM, *More nevuhim*, III, 51; RAMBAM, *Sefer ha-mițvot*, Levine I și ad Exod, 20, 1; RABBI MOȘE BEN IAAÇOV DIN COUCY, *Sefer Mițvot Gadol* (Se MaG), Esin, 1; Harav A. I. H. KOOK, Olat Reiia, I, p. 336—337.

111. Cf. Zohar Hadaș, Bereșit, 26, 4, Midraș ha-ne'elam; RAMBAM, ad Geneza 1, 1; RAMBAM, *More nevuhim*, II, 30 și III, 4; a se vedea și IBN EZRA, *ad* Gen. 1, 1; cf. MAHARAL DIN PRAGA, *Dereh Hahaim*, asupra Avot, VI, 11, p. 247.

112. Cf. Isaia, 43, 7.

113. Tikunei Zohar, Tikun 19; cf. Moșe CORDOVERO, *Sefer Pardes rimonim*, Portic XVI.

114. TB Haghiga 14, *b*. Cf. Geneza rabba, 59, 4; Zohar, I, 12, *a—b*; 35, *b*—36, *a*; Tikunei Zohar, Tikun 69.

115. Zohar, I, 16, *a*.

116. Zohar, I, 31, *a*

117. L. de BROGLIE, *Phisique et Microphisique*, Albin Michel, Paris, p. 77.

118. A se vedea și *Peirușei* lui MAHARAL DIN PRAGA le-Agadat Ha-Șas, I, ad. Bava Meția, 83, *b*, p. 135—136.

119. Tikunei Zohar, Tikun 19; cf. Rabbi Haim VITAL, *Eț Hahaim*, ed. Ashlag, anaf. I, II, IV.

120. Isaia, 45, 5—7.

121. Zohar, II, 163, *a*.

122. Deuteronom, 30, 15.

123. Zohar, I, 23, *a—b*.

124. Zohar, III, 107, *a—b*.

125. Ecclesiast, 7, 29.

126. Deuteronom, 22, 9—11.

127. Cf. Zohar, II, 106, *b*; 199, *a*; III, 52, *b*; 235, *a*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 18; 47; 70; RABBI ȘNEUR ZALMAN DIN LIADY, *Tania, Likutei Amarim*, cap. XXXVII, p. 49.

128. Zohar, I, 272, *b*; Cf. Zohar, I, 140, *a*.; 186, *b*; II, 70, *b*; III, 117, *a*; 141, *b*; Tikunei Ha-Zohar, Tikun 70.

129. Zohar, II, 75, *b*—76, *a*; cf. Ps. 139, 15. Cf. Lev. r., 34, 3. Cf. și Rabbi Natan Țevi FINKEL (HA-SABA MI-SLOBODKA), *Or Ha-ţafun*, I, Ierusalim, 1959, p. 40 sqq, p. 215—221 sqq.

130. Cf. Zohar, II, 144, *a*; 245, *a*; III, 70, *b*; Tikunei Zohar, Tikun 1; PHILON, *Leg.*, I, 31; cf. și Zohar, III, 135, *a*.; cf. Rabbi Haim VITAL, *Eț Hahaim*, ed. Ashlag, p. 24.

131. Numeri, 12, 8.

132. Cf. Ezechiel, 1, 26.

133. Iov, 4, 19.

134. Zohar, II, 42, *b*.; *cf.* Zohar, III, 257, b—258, *a*. Cu toate acestea, tocmai din cauza asemănării omului cu Dumnezeu este interzisă reprezentarea imaginii omenești. Cf. TB Avoda Zara, 42, *a*; Zohar, II, 86, *a*.

135. Psalmi, 25, 14.

136. Zohar, III, 141, *a—b*.

137. Cf. Zohar, III, 109, *a*.

POSTFAȚĂ LA A TREIA EDIȚIE

În 1953, domnul Gustave Payot afla din „Journal de Genève" că predam un curs despre Cabala la Facultatea de litere a Universității din Geneva. M-a invitat să public la Editura Payot o lucrare asupra acestui subiect.

Cartea a apărut în 1960. În 1972 s-a publicat o a doua ediție. De la prima apariție la Editura Payot din Paris și până în prezent, această lucrare a fost publicată în mai multe limbi: germană, engleză, spaniolă și, în curând, va apărea și în italiană.

Răspândirea în lume a cărții „Cabala" dovedește interesul pe care îl suscită la contemporanii noștri această lucrare referitoare la gândirea tradițională evreiască, așa cum este ea trăită din interiorul ei. Atenția ce se arată acestei gândiri reflectă mult mai mult decât o curiozitate intelectuală; ea arată că omul de astăzi, dezabuzat, sătul de producțiile seci ale raționalității, tehnicității și materialității, „este dornic de Cuvântul lui Dumnezeu". Acest Cuvânt, în limba sa originară și originală, plutește deasupra apelor biblice ebraice. De milenii, înțelepții lui Israel sunt atenți la acest Cuvânt, îl interpelează, îl „caută" și îl „interpretează", îl iubesc și îl trăiesc în toată prospețimea lui. Grație Cuvântului, acești înțelepți constituie marele lanț al Cabalei, adică al „primirii" și al „transmiterii" Cuvântului lui Dumnezeu; ei alcătuiesc astfel lanțul neîntrerupt al Tradiției evreiești, activă și rodnică.

În interiorul iudaismului, patrimoniul tradițional, viu și înviorător, al Cabalei, sporește și se îmbogățește zi de zi; el crește neîncetat, având

ca țel să atingă culmile dezvoltării sale și anume: vremurile mesianice, reîntoarcerea la punctul inițial al creației. Acest proces evreiesc spiritual, creator, nu este ignorat în afara iudaismului. Cu toate acestea, de secole, el este privit — rare sunt excepțiile — cu dispreț, cu suspiciune, chiar cu dușmănie: i se denaturează fondul, i se înjosește chiar și numele.

Și totuși, în pofida rătăcirilor îndelungate, voite și tendențioase, ale oamenilor, se anunță pentru ei timpul „reîntoarcerii la izvoare"; acest timp li se impune chiar, căci ei înșiși îl cheamă, simt nevoia de el. „Sursele — ale ebraismului, în autenticitatea lui — încep să se răspândească în afară", așa cum o dorise odinioară înțeleptul rege biblic.

Timpul reîntoarcerii la izvoare este descris de profetul lui Israel ca un timp în care pământul „va fi plin de cunoașterea lui Dumnezeu", așa cum fundul mării este plin cu apele care îl acoperă". Iar pentru maeștrii Cabalei, — începând cu autorul Zoharului, trecând prin Baal Șem Tov și ajungând până la Rav Kook —, un asemenea timp este caracterizat prin atracția pe care o exercită Razei Tora asupra copiilor săi, prin dorința pe care o manifestă aceștia să cunoacă „tainele Torei" și să le cinstească.

Se apropie oare acest timp?

Geneva, Sivan — luna revelării Torei — 5738
Iunie 1978

Alexandru Șafran

GLOSAR

Aaron ha-Levi, v. Aharon.

Abulafia, Abraham ben Samuel. Aprox. 1240–1290, cabalist din Spania și din Italia. Abulafia susținea o „cabala profetică".

Abraham Abele ben Haim Levi. Supranumit *Gombiner*, după orașul său natal, Gombin (Polonia), eminent talmudist (1635–1683). Autor al unui comentariu asupra lui *Șul'han Aruh*, *„Ora'h Haim"*, apărut cu titlu postum sub numele de *Maghen Abraham* („Scutul lui Abraham").

Abraham ben David, v. Rabad.

Abraham ibn Ezra, v. Ibn Ezra.

Abraham Ieșaiahu Karelitz, v. Hazon Iș.

Adret, Șelomo ben Abraham, v. Rașba.

Aggada (Agada, Haggada: vorbire, poveste, expunere). Părți nelegislative ale literaturii talmudice.

Aharon Ha-Levi din Barcelona. A redactat, între 1302 și 1308, un comentariu asupra celor 613 precepte ale Torei, destinat fiului său și camarazilor lui: *Sefer ha-Hinuh* („Cartea educației").

Akiva ben Iosef, numit pe scurt și *Rabbi Akiva*. Tana din Ereț Israel. Născut în anul 50, mort ca martir în 135. Poate fi considerat ca întemeietorul iudaismului rabinic. Doctrină etică, primat al iubirii aproapelui.

Albo, Iosef. Filozof religios spaniol, mort în 1495. Vestit pentru lucrarea sa de filozofie religioasă intitulată *Ikkarim* („Principii").

Alkabeț, Salomon ben Moise. Cabalist din Safed, 1500–1580. Autor al cântului de primire a Sabatului care are numele: *Le'ha Dodi.*

Alșeih, Moise. Autorul omiletic cel mai vestit din secolul al XVI-lea. Membru al colegiului rabinic din Safed. Autor al unui comentariu alegorico-mistic al Bibliei.

Amoraim. Plural de la *Amora* (oratori, comentatori), învățători care predau Legea în Palestina și în Babilonia în secolele III–V. Discuțiile lor alcătuiesc conținutul celor două Talmuduri.

Arameeana. Ansamblul dialectelor care, prin caracterul lor lingvistic, se înrudesc cu arameeana biblică. Au fost reluate de evreii exilați în Babilonia, fiind considerate limbă-soră a ebraicii.

Ari, v. Luria.

Așer ben Ie'hiel, v. Roș.

Attar, Haim. Născut în 1696 în Maroc, mort în 1743 la Ierusalim. Renumit pentru comentariul său asupra Pentateucului, intitulat *Or ha-Haim* („Lumină a vieții"), scris în spiritul Cabalei și foarte prețuit și studiat de către hasidimii din Europa de răsărit.

Avot, Pirkei Avot. Maxime ale „Strămoșilor", culegere de maxime ale învățaților și ale Tanaimilor. Secțiune populară a Mișnei.

Avot de-Rabbi Natan. Tratatul *Avot* din Mișna, alcătuit de *Rabbi Natan.* Primul din cele care poartă numele de „mici tratate talmudice".

Ba'al Șem, v. Israel Ba'al-Șem-Tov.

Bahia ibn Pakuda. Filozof religios din Spania secolelor XI–XII. Autorul ghidului popular *Hovot ha-levavot* („Datoriile inimilor").

Bahir (Sefer ha-Bahir). Cartea Bahir, una din cărțile cabalistice cele mai vechi, datând din secolul al XIII-lea, atribuită, sub numele de *Midraș de-Rabbi Nehonia ben ha-Kana*, unuia dintre primii talmudiști. Prin epoca și prin notorietatea sa, Sefer ha-Bahir amintește de cartea *Zohar* (ca și *Zohar, Bahir* semnifică: splendoare). Lucrarea, redactată sub formă de Midraș, cuprinde interpretări ale literelor și fonemelor și gânduri în majoritatea lor cosmologice. Acestea sunt împletite cu numeroase comparații, în aparență legate de cuvintele biblice, în realitate referindu-se la cele mai profunde subiecte ale Cabalei. *Sefirot* sunt desemnate ca „Vorbe" ale lui Dumnezeu, ca și cele Zece Porunci.

Beit ha-Midraș. Școală talmudică, termen desemnând locul destinat studiului și rugăciunii.

Ben Asai. Numele întreg este *Șimeon ben Asai.* Tana de la începutul secolului al II-lea, la Tiberiada.

Ben Sira. Scriitor gnomic din epoca Celui de-al Doilea Templu. Cartea care îi poartă numele, „Înțelepciunea lui Sira" (sau „Fabulele lui Sira"), este o culegere de apocrife referitoare la predarea înțelepciunii.

Ber din Mezerici (Volhinia), numit și *Baer Dov din Mezerici.* Succesor al lui Ba'al Șem. Vestit sub numele de „Marele Maghid" (predicator). Fără a fi un om de litere, el a fost primul adevărat maestru al hasidismului.

Cernovitz, Haim, v. Rav Țair.

Cordovero, Moise. Supranumit, prin abreviere, Re Mak (1522–1570). Cabalist din Safed, teolog metodic al Cabalei. Marea sa lucrare *Pardes rimonim* („Livada rodiilor") este o culegere a Cabalei vechi și susține problema realității independente a *Sefirot.* După Cordovero, acestea nu sunt decât recipientele care permit acțiunea substanței divine, unitară la origine.

Crescas, Hasdai. Născut la Barcelona în 1340, decedat la Saragosa în 1412. Filozof al religiei. Lucrarea sa principală: *Or Adonai* („Lumina lui Dumnezeu").

David ben Samuel ha-Levi. Născut în 1586, decedat în 1667 la Lemberg. Decizionar. Opera sa principală: *Turei Zahav* („Scuturi de aur"), comentariu asupra lui *Șul'han Aru'h.*

Dov din Mezerici, v. Ber din Mezerici.

Edels, Samuel Eliezer, v. Maharșa.

Eleazar ben Iuda din Worms, numit și *Rokea'h*, după opera sa principală. Născut în 1176 la Speyer, decedat în 1238 la Worms. Discipol al lui Rabbi Iuda ben Samuel din Regensburg, a cărui „Carte a celor Cucernici" ar fi redactat-o și rescris-o. În lucrarea *Rokea'h* (cuvânt care are aceeași valoare numerică cu *Eleazar*, 308), el se face avocatul unei mistici orientate îndeosebi spre practica moralei.

Elia ben Salomon, supranumit „ Gaonul din Vilna", *ha-Gaon Rabbi Eliahu* (abreviat HaGRA). Născut la 1720 în Lituania, a trăit la Vilna, unde a decedat în 1797. Înaltă autoritate halahică și exeget al literaturii talmudice și cabalistice.

Ereț Israel. „Țara lui Israel".

Esenieni („medici", „cucernici"). Trăiau în general în afara orașelor și practicau punerea în comun frățească a bunurilor.

Farisei (*Perușim*, „Izolați"). Eruditii epocii celui de-al doilea Templu, păstrători și formatori ai Legii.

Gabirol, Salomon Iuda ibn (Avicebron). Poet și filozof din Spania, 1021–1058. Opere principale: *Keter Mal'hut* („Coroană de rege"), poem de învățământ filozofic, și *Mekor Haim* (Fons Vitae, păstrat numai în limba latină), metodă filozofică. În *Mekor Haim* („Izvor de Viață"), Gabirol urmează în general un curs de idei neo-platonician, însă cu deosebirea că pune accentul pe voința creatoare.

Galut („Exil"). Termen desemnând Diaspora, exilul, trăirea evreilor în afara Ereț Israelului.

Gaon („Maiestate"). Șeful suprem al academiilor de savanți în Babilonia în epoca post-talmudică („epoca gaonică"). În Evul Mediu și în epoca noastră titlul de Gaon este un titlu onorific, atribuit unor autorități rabinice.

Gerona. Oraș în Spania (Catalonia). Încă de la începutul secolului al XIII-lea acest oraș a câștigat în notorietate datorită lui *Nahmanide* și lui *Rabbi Iona Gerondi*.

Gerondi (și *Gerundi*), *Iona ben Abraham*, v. Iona ben Abraham Gerondi.

Ghemara (Învățătura care este predată; de asemenea, Ceea ce e terminat). Comentariile Amoraimilor la Mișna. Într-un sens mai îngust, termenul e folosit pentru a desemna Talmudul propriu-zis.

Gra (*Ha-Gra*), v. Elia ben Salomon.

Habad. Metodă teoretică de legislație religioasă a hasidismului, întemeiată de *Rabbi Șneur Zalman din Liady*. Cuvântul HaBaD este alcătuit din inițialele *Sefirot*-urilor: Hohma, Bina, Da'at, ceea ce indică importanța deosebită a elementului rațional în acest sistem. Principiile sale se deosebesc puțin de cele ale Cabalei, însă subliniază în mod deosebit însemnătatea individualității omului și a libertății sale de a alege.

Hafeț Haim. Titlul lucrării esențiale a lui *Rabbi Israel Meir ha-Kohen* din Radun (Polonia), care a trăit din 1858 până în 1938.

Ha-Gra, v. Elia ben Salomon.

Haim ben Isaac din Volojin. Talmudist, născut în 1749, decedat în 1821 la Volojin. Discipol și tovarăș al Gaonului din Vilna. Fondator al celebrei academii talmudice „Ieșiva din Volojin". Autor al unei lucrări etic-cabalistice, intitulată *Nefeș ha-Haim* („Sufletul Vieții").

Halaha („orientare"). Parte normativă a „Legii orale"; jurisprudența în literatura, religia și cutumele talmudice evreiești post-biblice; element principal al Talmudului.

Halevi, Iuda ben Samuel. Poet și filozof al religiei, 1080–1145. A trăit la Cordova. Decedat în drum spre Ereț Israel. Opera sa esențială este „Sionida", o elegie care a intrat în slujba religioasă de *Tișa be-Av*. Lucrarea sa filosofică este cartea *Kuzari*, descriere a iudaismului sub formă de dialoguri. Esențialul învățăturii sale este constituit din următoarle idei: acțiunea, revelația și tradiția; ultima este ea însăși o revelație.

Hanina ben Dosa. Tana, taumaturg.

Hanuka (inaugurare). Sărbătoarea de opt zile a luminilor, care începe la 25 Kislev, comemorând inaugurarea Templului de către Macabei.

Hasidism (Hasidut). Cea mai recentă mișcare populară de misticism religios a iudaismului. Născută în mijlocul secolului al XVIII-lea în Podolia (Ucraina). Susține o credință pură și o conduită etică. Cucernicul (Hasid), de pe orice treaptă socială, poate ajunge la nivelul unui Om drept (*Țadik*), grație unei credințe sincere.

Hatam Sofer, v. Sofer.

Hazon Iș. Titlul ansamblului operei rabinice a ilustrului talmudist *Rabbi Avraham Ieșaiahu Karelitz*, care a decedat în 1953 la Bnei Brak (Ereț Israel).

Hilel din Babilonia. Unul din întemeietorii „Legii orale". Mare autoritate legislativă în perioda dinaintea distrugerii celui de-al doilea Templu. *Nasi* (patriarh) la Ierusalim și părintele dinastiei Patriarhilor. Model de blândețe și de calm (în opoziție cu colegul său *Șamai*). A pus bazele exegezei (cele șapte norme hermeneutice ale lui Hilel) și ale Halahei (dusă până la capăt de către școala lui Hilel). Învățătură etică (prioritatea iubirii pentru aproapele).

Hirș, Samson Rafael. Născut în 1808 la Hamburg, decedat în 1888 la Frankfurt pe Main. Întemeietor și conducător al neo-ortodoxiei. Lucrările sale s-au intitulat: „Nouăsprezece scrisori asupra iudaismului",

„Horeb sau Eseuri asupra Datoriilor lui Israel în Diaspora", „Pentateucul, traducere și interpretare".

Horeb. Alt nume al muntelui Revelației, muntele Sinai.

Horovitz (și *Horowitz*), *Ieșaiahu ben Avraham*, v. Șelah.

Iacob ben Așer, numit *Ba'al ha-Turim*, după lucrarea sa *Arba Turim*. Născut în 1269 în Germania, decedat în 1343, înhumat la Toledo. Tatăl său, Rabbi Așer ben Iehiel (Roș), i-a fost maestru. Lucrarea *Arba Turim* (Cele patru Turim), numită așa după cele patru coloane de pietre prețioase montate în pectoralul marelui preot, este destinată practicii religioase evreiești și nu ține cont decât de preceptele în vigoare după distrugerea Templului. *Tur Ora'h Haim* („Drumul Vieții"; Ps. 16, 11) cuprinde preceptele privitoare la viața cotidiană, la Sabat, sărbători și zilele de post. *Tur Iore Dea* („Predarea Cunoașterii"; Is. 28, 9) cuprinde, între altele, legile dietetice, legile referitoare la puritate, respectarea părinților și a maeștrilor, învățământul, caritatea, circumcizia, boala, moartea și doliul. *Tur Even ha-Ezer* („Piatră de susținere"; Sam. I, 4, 1) tratează despre dreptul matrimonial, iar *Hoșen ha-Mișpat* („Scutul Legii"; Ex. 28, 15) — despre legislația evreiască. Se consideră că această operă stă la baza marelui codex halahic Șul'han Aruh. Alte lucrări ale lui Rabbi Iacob Ba'al ha-Turim sunt: *Ba'al ha-Turim al ha-Tora* — simbolism numeric al cuvintelor și versetelor —, precum și note masoretice ale Pentatenculului.

Iacob Iosef ha-Kohen din Polonia. Decedat în 1782. Autor al primei lucrări hasidice, *Toldot Ia'akov Iosef*, predici cuprinzând numeroase cuvinte autentice ale lui Ba'al Șem. Autorul lui *Toldot* susține, la fel ca și Ba'al Șem, că realitatea oricărei ființe se află în spirit, în Șe'hina care sălășluiește în orice făptură. Corpul nu este decât învelișul ființei. Cabala este realitatea Torei, Țadikul este spiritul lumii. Totuși, Țadikul și poporul alcătuiesc o entitate inseparabilă, omul drept trebuie să se adâncească în popor. Rugăciunea adevărată, lipsită întru totul de egoism, trezește în om scânteia divină, germenele iubirii pentru Dumnezeu. Iar binele se află ascuns peste tot, chiar și în miezul răului.

Ialkut Șimoni. Antologie midrașică, însoțește în ordine cărțile Bibliei. Cuprinde majoritatea interpretărilor agadice și halahice ale Bibliei, care figurează în cele două Talmuduri, precum și în diferite lucrări agadice.

Ibn Ezra, Abraham. Născut în 1092 la Toledo, decedat în 1167, probabil la Roma. Exeget al Bibliei, gramatician, filozof și poet.

Iehoșua ben Levi. Amora din secolul al III-lea. Vestit mai ales datorită atașamentului său pentru agada.

Ieșiva (Sediu). Academie talmudică. Termen care desemnează vechile academii, precum și școlile rabinice din Evul mediu și din epoca noastră.

Ietira (*Sefer Ietira*, „Cartea Creației"). Una din cele mai vechi lucrări cabalistice în limba ebraică. Ea schițează o doctrină monoteist-mistică referitoare la creație. În miezul operei Creării lumii figurează cele 22 litere ale alfabetului ebraic, precum și cele 10 elemente numerice; acestea din urmă sunt calificate drept principii metafizice ale lumii. Cartea a fost atribuită patriarhului Abraham; alții o socoteau o lucrare a lui Rabbi Akiva. Încă din vremurile gaonice s-au făcut nenumărate comentarii la acestă carte.

Iohanan ben Sakkai. Eminent tana din secolul I. A obținut de la generalul roman permisiunea de a menține academia din Iavne, ferind astfel de declin iudaismul spiritual după distrugerea Templului.

Iom Kipur (*Iom ha-Kipurim*, „Ziua pocăinței"). Ziua iertării, la 10 Tișri. Sărbătoare austeră de post riguros și de penitență.

Iona ben Avraham (supranumit *he-Hasid*). Nepot al lui Nahmanide. Originar din Gerona, a trăit din 1244 la Toledo, unde a murit în 1263. Lucrările etice ale lui Rabbeinu Iona, *Șa'arei Teșuva* și *Sefer ha-Iira*, au fost reeditate de mai multe ori.

Ioșiiahu (*Iosia*). Rege în Iuda în secolul al VII-lea, înnoitor al cultului.

Isaac ben Moise din Viena, numit *Or Zarua*, după titlul lucrării sale. Autoritate rabinică. Născut la 1180 în Boemia, a studiat pe lângă eminenți Tosafiști din țara sa, apoi la academia lui Rabbi Iuda he-Hasid la Regensburg și a lui Rabbi Eleazar din Worms. S-a instalat apoi în Boemia și a murit în 1260, fiind rabin al Vienei. Lucrarea sa de o înaltă concepție, *Or Zarua*, dezvoltă Halaha relativă la tratatele Talmudului babilonean.

Isaac cel Orb (*Saghi Naor*, eufemistic „Clarvăzătorul"). Fiul lui Rabbi Abraham ben David din Posquières, aprox. 1200 în Provence. Supranumit Părintele Cabalei.

Isaac Luria, v. Luria.

Iserles, Moise, v. Rema.

Ișmael ben Elișa, numit îndeobște *Rabbi Ișmael*. Tana din secolele I–II. Descendent al unei familii de preoți. Figură a misticii evreiești din antichitate.

Israel ben Eliezer, Ba'al Șem Tov, supranumit pe scurt *Ba'al Șem* sau (prin abreviere de la *Ba'al Șem Tov) BeȘT*. Întemeietor al hasidismului. Născut în 1700 la Okop, orășel la granița Podoliei. Decedat în 1760 la Miedziboz (Ucraina). Învățământul lui Ba'al Șem a fost exclusiv oral. Impulsul dat de Ba'al Șem iudaismului din Europa de răsărit constă mai ales în cultivarea unui sentiment religios care, prin concentrare mistică, atinge înălțimi infinite. În miezul religiozității se află suveranitatea lui Dumnezeu, prezent în esența lumii și a fiecărei ființe. Omul poate intra într-un adevărat raport activ cu Dumnezeu prin fervoare și bucurie. Dumnezeu trebuie slujit în felurite chipuri, dar, înainte de toate, prin rugăciune și printr-o purtare dreaptă față de aproapele. Rugăciunea adevărată este un act creator. Fiecare gest, fiecare cuvânt și fiecare act al omului, oricât de mărunte ar fi ele, pot contribui la slujirea lui Dumnezeu.

Israel din Kozienice, supranumit în general Maghidul din Kozienice. Decedat în 1825. Maestru hasidic din Polonia. Lucrarea principală: *Avodat Israel*, culegere de predici pentru Sabat și sărbători.

Israel Meir ha-Kohen din Radun, v. Hafeț Haim.

Iuda ben Samuel din Regensburg. Cunoscut sub numele de *Rabbi Iehuda he-Hasid* („Cucernicul"). A trăit pe la 1200. Este considerat reprezentantul prin excelență al hasidismului ascetic german. Vestita sa lucrare „Cartea Cucernicilor" (*Sefer Hasidim*) cuprinde, în afară de jurisprudențe religioase, elemente etice și mistice. Autorul cere o sfințire interioară a vieții religioase, ca și a celei profane, sub toate aspectele ei.

Iuda Halevi, v. Halevi.

Iuda ha-Nasi („Prințul"). Patriarh în Galileea, 135–200, succesor al lui Hilel, redactor al Mișnei. Grație lui Rabbi Iehuda ha-Nasi, „legea orală" a luat o formă concretă. Titlul său onorific: *Rabbi* („Cel care predă") și *ha-Kodeș* (Sfântul).

Iuda Lev ben Betalel, v. Maharal.

Karaiți (în ebraică: *Bnei Mikra*, „fii (discipoli) ai scriiturilor", Karaim). Sectă evreiască ai cărei adepți nu recunosc decât Biblia și

resping Talmudul. Într-un anumit sens, Karaiții sunt succesori ai Saduceilor. Secta aceasta a fost întemeiată în secolul al VII-lea în Asia mică. Karaiții au dezvoltat o legislație religioasă independentă de Talmud, uneori mai riguroasă decât legislația rabinică.

Karelitz, Avraham, Ieșaiahu, v. Hazon Iș.

Karo, Iosef. Autorul codului ritual evreiesc, *Șul'han Aruh* („Masa aranjată"). Născut în 1488 în Spania, decedat în 1575 la Safed. Lucrarea sa *Beit Iosef* („Casa lui Iosef") este un comentariu referitor la cele patru Turim ale lui Rabbi Iacob ben Așer. Lui Rabbi Iosef Karo i se mai atribuie și lucrarea *Maghid Meșarim* („Vestitorul Dreptului"), care relatează viziunile pe care el crede că le-a primit din ceruri, prin mjlocirea unei ființe superioare.

Kimhi, David, supranumit *ReDaK*, după inițialele numelui său. Vestit lingvist ebraic și exeget al Bibliei. Născut în 1160 și decedat în 1235 la Narbonne.

Kuk (și *Kook*), *Avraham Ițhak*. Mare Rabin al Ereț Israelului. Născut în 1866 la Griva (Curlanda), decedat în 1935 la Ierusalim. Dintre operele sale mai importante: *Orot*, reflecții cu privire la renașterea națională și *Orot ha-Teșuva*, cu privire la sensul penitenței individuale, cât și la nivelul colectivității evreiești.

Landau, Ihezke'el. Autoritate halahică. Născut în 1713 la Opatow, decedat în 1793 la Praga. Lucrările sale principale, *Noda bi-Iehuda* (memoria legislativă) și *Țiun le-Nefeș Haim* (abreviat ȚeLaH, noi interpretări referitoare la anumite tratate ale Talmudului), excelează prin perspicacitatea și extraordinara erudiție a autorului.

Leon de, Moise ben Șemtov. A trăit în Spania spre sfârșitul secolului ai XIII-lea. A propagat Zoharul, principala operă a literaturii cabalistice.

Levi Ițhak din Berdicev. Celebru Țadik hasidic, 1740–1809. Învățătura sa cuprindea două principii fundamentale: iubirea pentru Dumnezeu și dragostea pentru Israel. Interjecția sa tipică, „Derbarmdiger Gott!", el o datora numelui său de familie: Derbarmdiger.

Lipkin, Israel. Cunoscut sub numele de *Rabbi Israel Salanter*. Talmudist și predicator, întemeietor al școlii religioase și etice *Musar*. S-a născut în 1810 la Zagory, a decedat în 1883 la Königsberg. Rabbi Israel Salanter preconiza mai presus de toate cunoașterea și perfecționarea de sine.

Lipschütz, Israel. Rabin şi talmudist, născut în 1860 la Danzig. Lucrarea sa principală este comentariul la Mişna, intitulat *Tiferet Israel.*

Löw, Iehuda ben Beţalel, v. Maharal.

Luria (Aşkenazi), numit în general *Ari* („Leu") sau „Ari cel Sfânt". Născut în 1534 la Ierusalim, mort în 1592 la Safed. Fondator al noii Cabale („Cabala lurianică"). A predat exclusiv un învăţământ oral, care a fost consemnat mai ales de către Rabbi Haim Vital. O importanţă deosebită are la Luria doctrina sa cu privire la creaţie, numită *ţimţum.* Celelalte învăţăminte ale sale, întemeiate pe meditaţie şi ascetism (şi prin care Ari ha-Kodeş se ataşează misticii predecesorului său mai vârstnic Rabbi Iehuda he-Hasid) pun bazele unei aspiraţii concentrate care are scopul de a grăbi venirea timpurilor mesianice.

Luzzatto, Moise Haim, prin abreviere RaM'HAL. Născut în 1707 la Padua, mort în 1746 la Akko. Poet ebraic (precursor al literaturii ebraice moderne) şi cabalist. Autorul lucrării etice şi religioase *Mesilat Ieşarim* („Cărarea celor Drepţi").

Maghen Avraham, v. Abraham Abele.

Maghid (mesager, povestitor, narator), predicator, orator popular religios; înger vestitor.

Maharal, Rabbi Iehuda ben Beţalel (Înaltul Rabbi Löw), supranumit în literatura evreiască *MaHaRaL.* „Înaltul Rabbi Löw" (1525–1609) a avut reputaţia de taumaturg. Lucrările sale mistice: *Be'eir ha-Gola, Netivot Olam, Tiferet Israel*, sunt mult preţuite de către hasidimi.

Maharşa, Rabbi Samuel Eliezer Edels (iniţiale: MaHaRŞa). Rabin la Lublin şi Ostrog. Eminent comentator al Talmudului, 1580–1631.

Maimonide (Rabbi Moşe ben Maimon: RaMBaM). Născut la Cordova în 1135, mort la Fostat în 1204 (înmormântat la Tiberiada). Filozoful evreu cel mai important al Evului Mediu, codificator şi medic. Scria în arabă şi în ebraică. Lucrarea sa filozofică principală, *More Nevuhim* („Călăuza rătăciţilor" în arabă) dă o descriere raţionalist-aristotelică a iudaismului. *Mişne Tora* („A doua Lege"), numită şi *Iad ha-Hazaka* („Mâna puternică", în ebraică), este o rearanjare metodică şi o nouă redactare, pe materii, a ansamblului jurisprudenţei. În plus, un comentariu asupra Mişnei (în arabă) şi *Sefer ha-Miţvot* („Cartea Preceptelor şi Interdicţiilor", în arabă).

Meghilla (Sul). Carte scrisă pe un sul de pergament. 1) Termen desemnând în special cartea Esterei. 2) Tratat al Talmudului cu privire la citirea *Meghillat Ester* la Purim.

Meghillot (şi *Hameş Meghillot*, „Cele cinci Suluri"). Termen care desemnează cele cinci cărţi intermediare ale Hagiografelor: *Cântarea Cântărilor (Şir ha-Şirim), Rut, Ecclesiastul (Kohelet), Plângeri (Ei'ha)* şi *Ester.*

Me'hilta (aram. „Măsură", „Normă"). Midraş halahic asupra Exodului.

Meir (Iluminatorul). Important Tana din secolul al II-lea.

Menahem Mendel din Kock (Koţk), 1787–1859, rabin şi savant hasidic.

Merkava („Car"). 1) Termen care, în literatura evreiască, se referă mai ales la celebra viziune a lui Ezechiel (*Ma'asei Merkava).* Alături de doctrina creaţiei (*Ma'asei Bereişit*), aceasta formează, încă şi în Talmud, o ştiinţă ezoterică. 2) O celebră şcoală mistică din timpul Gheonimilor: *Iordei Merkava* („Cei care descind în Merkava").

Midraş (Cercetare, Interpretare). Adevărata formă literară a *Aggadei*, element dominant al literaturii post-biblice, împreună cu Talmudul; culegere de exegeze, de interpretări poetice şi de explicaţii omiletice ale Tanaimilor şi Amoraimilor asupra Bibliei. Se disting: 1) *Midraşimile* Halahei asupra Pentateucului (*Me'hilta, Sifra, Sifrei*); 2) *Midraşimile* Aggadei, midraş în sensul mai strict al termenului: a) *Midraş Rabba* (Marele midraş) asupra Pentateucului şi a celor 5 Suluri (Meghillot); b) *Midraş Tan'huma* (Midraşul lui Rabbi Tan'huma), asupra Pentateucului; *Midraş Tehilim*, asupra Psalmilor. În afară de acestea, există mai multe mici *Midraşim*, antice sau recente, dintre care unele sunt reunite în antologii (*Ialkut*).

Minian (număr). Cvorum mimim de zece persoane (bărbaţi), prescris pentru a se oficia rugăciunea în comunitate.

Mişna (Repetiţie, Învăţătură). Nucleu al „Legii orale" a iudaismului, culegere canonică a jurisprudenţei scrisă de Tanaimi, redactată în secolul al II-lea de către Rabbi Iehuda ha-Nasi (6 volume, 63 Tratate, scrisă în ebraică). Mişna este comentată de către *Ghemara* şi constituie împreună cu ea *Talmudul.*

Miţva („Comandament", poruncă divină). Desemnează datoriile religioase.

Moise ben Maimon, v. Maimonide.

Moise ben Na'hman, v. Na'hmanide.

Moise ben Șemtov de Leon, v. Leon.

Moise Haim Luzatto, v. Luzatto.

Moise Sofer, v. Sofer.

Musar (etică, morală). 1) Numele unui gen literar rabinic: *literatură a Musarului*, scrieri edificante, didactice și educatoare a spiritului (*Sifrei Musar* „Cărți de Musar", dintre care *Sefer Hasidim* de Rabbi Iehuda he-Hasid); 2) Numele unei școli de etică religioaseă (fondator: Rabbi Israel Lipkin, cunoscut sub numele de Rabbi Israel Salanter, 1810–1883). Centrul cel mai important al Musarului, creat de Rabbi Israel Salanter, a fost în Lituania. La „Musarstübel" din Vilna, precum și în numeroase ieșivot din Lituania, elevii se ocupau cu studiul aprofundat și fervent al literaturii clasice a Musarului. O trăsătură caracteristică a vieții comunitare a acestor „Musarniks" au fost orele de meditație hărăzite examenului conștiinței.

Nahman din Brațlav. Maestru hasidic, născut în 1771 la Miedzyborz, strănepot al lui Rabbi Israel Ba'al Șem Tov, decedat în 1810 la Uman. A strălucit mai ales prin legenda alegorică, care, după el, este „scoarța" învățăturii. Maximele, directivele și legendele lui Rabbi Nahman au fost culese de discipolul său Rabbi Natan, anume în cartea *Likutei MoHaRaN*.

Na'hmanide (*Rabbi Moise ben Na'hman*, prin abr. *RaMBaN*). Născut la Gerona în 1195, mort la Akko în Țara Sfântă în 1270. Autoritate legislativă, exeget al Bibliei (comentariu mistic asupra Pentateuculului) și cabalist.

Nieto, David. Născut la Veneția în 1654, mort la Londra în 1728; lucrarea sa *Matte Dan* face apologia legii orale.

Or ha-Haim, v. Attar Haim.

Otiiot de-Rabbi Akiva. Lucrare midrașică tratând despre semnele fonetice ebraice.

Pesah (trecere deasupra). De la 14 la 21 *Nisan*, sărbătoare ce comemorează ieșirea din Egipt.

Pesikta (Secțiune). Culegere de omelii. I. Cea mai veche dintre aceste culegeri este *Pesikta de Rav Kahana* (care cuprinde 32 omelii, de la Hanuka la Simhat Tora. Rav Kahana a trăit în secolul al IV-lea). II. *Pesikta Rabbati* (Marea Pesikta), culegere de omelii pentru citiri publice speciale. III. *Pesikta Zutarta* (Mica Pesikta, comentariu al lui Rabbi Tobia ben Eliezer, aprox. 110, cu privire la Pentateuc și cele cinci Meghillot).

Perușim, v. Farisei.

Pin'has din Koreț, Maestru hasidic, decedat în 1791.

Pirkei de Rabbi Eliezer („Capitolele lui Rabbi Eliezer"). Midraș aggadic cu privire la prima și, parțial, la cea de-a doua și a patra carte a Pentateuculului.

Pirkei Șira. „Poeme" în care cerul, pământul, lumea animală și vegetală îl laudă pe Creatorul lor.

Purim (Sorți). 1) Veselie cu prilejul eșecului complotului lui Haman în timpul exilului iudeo-persan. Purim (Sărbătoarea Șanselor) își trage numele de la sorții pe care Haman i-a aruncat pentru a fixa data executării planului său. Purim, la 14 Adar, este o semi-sărbătoare; este urmat de a doua sărbătoare (Purim din Suza, *Șușan Purim*, la 15 Adar) și este precedat de o zi de post (Ta'anit Ester, la 13 Adar). 2) Citirea Sulului Esterei *(Meghilla)*, obiceiul de a schimba daruri *(Mișlo'a'h Manot)*.

Rabad (*Rabbi Abraham ben David*, prin abreviere *RaBaD*). Talmudist din Posquières, critic al lui Maimonide. Tatăl eminentului cabalist Rabbi Isaac Orbul.

Rambam, v. Maimonide.

Ramban, v. Na'hmanide.

Rașba (*Rabbi Salomon ben Avraham Adret* sau *Aderet*, prin abreviere *RaȘBa*). Născut în 1235 la Barcelona, decedat în 1310. Discipol al lui Rabbeinu Iona Girondi și al lui Ramban. Legislatorul cel mai vestit al timpului său. Versat în poezie, cabala și filozofie.

Rași (*Salomon ben Isaac, Rabbi Șelomo Iț'haki*, cunoscut sub inițialele RaȘI). Troyes, 1040–1105. Exeget clasic al Bibliei și al Talmudului.

Rav. Cel mai vechi Amora, 160–247. Întemeietor al casei de studiu din Suza (Babilonia). Supranumit pe scurt Rav.

Rav Țair (*Haim Cernovitz*, pseud. *Rav Țair*, „Rabin tânăr"). Savant născut în 1870 în Rusia, decedat în Statele Unite.

Redak, v. Kimhi.

Rema (*Rabbi Moșe Iserles*, cunoscut sub inițialele *ReMA*). 1510–1572, decedat la Cracovia. Decizionar de mare autoritate. Principala sa operă: un comentariu la *Turim* și glose la Șul'han Aruh.

Roș (*Rabbi Așer ben Iehiel*, de asemenea *Așeri*, prin abreviere *RoȘ*). Autoritate talmudică. Născut la 1250 în Germania, decedat în 1327 la Toledo. Autor al unui mare rezumat al Halahei.

Roș ha-Șana („începutul anului"). Sărbătoarea Anului Nou, în zilele de 1 și 2 Tișri.

Rozin, Iosef din Dvinsk, cunoscut sub numele *Gaonul din Rogaciov*. Un talmudist dintre cei mai însemnați ai epocii noastre, 1858–1936.

Sa'adia ben Iosef. Născut în 882 la Faiun (Egipt), decedat în 942 la Sura (Babilonia). *Gaon* din Sura, filozof al religiei, exeget, gramatician și poet liturgic. Apărător al Legii orale împotriva Karaiților. Lucrarea principală: *Emunot ve-Deot* (Credințe și păreri).

Saborei („cântăritori", „comentatori"). Termen care desemnează pe savanții din Babilonia din secolul al VI-lea, succesori ai Amoraimilor, care au completat și armonizat Talmudul terminat.

Saducei (*Țadukim*) (nume îndeobște derivat de la preotul Țadok). Partid politic și religios din epoca celui de-al doilea Templu. Minoritate aristocratică domnitoare (nobilime sacerdotală), ale cărei vederi se deosebeau de acelea ale adversarilor lor, fariseii. Pentru ei, demnă de încredere era numai Legea scrisă, Tora.

Safed (*Țfat*). Oraș din Galileea de sus, centru de mistică și de învățământ evreiesc în secolul al XVI-lea (Rabbi Iosef Karo, Rabbi Ițhak Luria).

Salanter, Israel, v. Lipkin Israel.

Salomon, Adret, v. Rașba.

Samariteni (*Șomronim*, nume derivat de la orașul și ținutul Samaria). Sectă evreiască având propria sa tradiție, numeroase versiuni ale Pentateucului ebraic, locurile sale sfinte (muntele Garizim, aproape de Sichem) și propria sa ierarhie (Mare Preot). Samaritenii descind din Cutimi stabiliți de către Asirieni în Țara lui Israel cucerită de ei (722).

Sanhedrin. 1) Vechiul Tribunal evreiesc din epoca elenistică și romană. 2) Tratat al Talmudului care se ocupă de Tribunalul evreiesc, de procedură și de dreptul penal.

Seder Olam (Ordinea Universului). Cronică a istoriei biblice și post-bibice până la revolta lui Bar-Ko'hba. Este citată de-acum în Talmud.

Sefer ha-Bahir (Cartea Bahir), v Bahir.

Sefer ha-Hinuh (Cartea educației), v. Aharon ha-Levi.

Sefer ha-Zohar (Cartea Splendorii, Cartea Strălucirii), v. Zohar.

Sefer Iețira (Cartea Creației), v. Iețira.

Sefirot. Termen derivat dintr-o rădăcină căreia îi aparțin cuvintele „a număra", „a povesti", „carte". În Cabala, el desemnează cele zece puteri universale ale creației, în care se manifestă, gradată și înșiruită, existența divină originală. Raporturile organice dintre Sefirot sunt adesea denumite figurativ „arbori" (*Ilan*). Astfel, Sefira superioară, „Coroana" (*Keter*), se pierde în existența originală nedefinită (*Ein Sof*), în timp ce „Regatul" (*Mal'hut*) inferior reprezintă regatul omului însuși în exaltarea sa spirituală. Cele Zece Sefirot, care formează fiecare învelișul alteia, au mai fost legate și de cele zece cuvinte originale (care corespund celor „Zece porunci"). Cele zece principii creatoare ale Divinității sunt: *Keter* (Coroana), *Ho'hma* (Înțelepciunea pozitivă), *Bina* (Discernământ) sau și: *Ho'hma, Bina, Da'at* (*Da'at*: cunoaștere, produs al celor două genuri de înțelepciune), *Hesed* (Har, Iubire) sau *Ghedula* (Mărime), *Ghevura* (Forță) sau *Din* (Judecată) sau *Pa'had* (Teamă), *Tiferet* (Glorie, Armonie) sau *Ra'hamim* (Mizericordie), *Nețah* (Stabilitate, Persistență), *Hod* (Splendoare, Maiestate), *Iesod* (Temelie) sau *Iesod Olam* (Fundamentul Universului) sau *Țadik* (Drept), cărora li se pot asocia, dedesubt, *Mal'hut*, și deasupra *Keter*, care formează împreună *Keter Mal'hut* (Coroana regală), acestea ultimele două delimitând manifestarea suveranității divine. Ele par de asemenea legate între ele printr-un sistem de „Canale" care permit coborârea substanței divine glorioase. Știința Sefirot-urilor figurează în Cartea Iețira și sub numeroase forme în Cartea ha-Bahir, în Zohar, la Rabbi Moise Cordovero, precum și la cabaliști mai recenți.

Sidra (*Parașa*, secțiune hebdomadară). Veche diviziune a Torei în 54 de secțiuni, în vederea citirilor Torei, care au loc în fiecare Sabat, într-un ciclu anual.

Sifra („Carte"). Midraş halahic referitor la a treia carte a Pentateuculului (*Vaikra*), cu excepţia secţiunii *Kedoşim*, numită în consecinţă, ca şi această Carte, *Torat Kohanim* (Învăţământul Preoţilor). Cartea se numeşte *Sifra debei-Rav*, deoarece a servit în academia lui Rav ca manual de folosinţă generală; dar este posibil să se fi vrut a semnala prin acest titlu manualul de studiu utilizat în academia lui Rabbi Akiva.

Sifra di-Ţeniuta (Cartea despre ceea ce este ascuns), v. Zohar.

Sifrei (Cărţi), numite şi *Sifrei debei Rav* („Cărţile lui Rav"). Midraş halahic referitor la cea mai mare parte a cărţilor a patra şi a cincea a Pentateuculului (*Bamidbar* şi *Devarim*); cuprinde numeroase Midraşim aggadice. Sursa principală a Sifrei asupra lui Bamidbar este constituită din două Midraşim, cel al academiei lui Rabbi Ismael şi cel al academiei lui Rabbi Simeon; el seamănă în multe privinţe cu *Mehilta de Rabbi Ismael*. Sifrei asupra Devarim este atribuit academiilor lui Rabbi Akiva şi a lui Rabbi Simeon.

Sim'ha Bunem din Psişhe. Rabin hasidic de la începutul secolului al XIX-lea.

Sira'h, v. Ben Sira.

Sofer (Scrib). 1) Scrib (Ezra, primul Scrib); 2) *Soferim*, primii scribi, predecesorii Tanaimilor; hotărâri „soferice"; 3) Copişti ai sulurilor Torei. 4) *Soferim*, „mic tratat talmudic", conţine prescripţii relative la munca acestor copişti ai sulurilor sfinte, menite citirii publice, precum şi la citirea propriu-zisă şi la liturghie.

Sofer, Moise. Talmudist născut în 1763 la Frankfurt pe Main, decedat în 1839 la Pressburg. Deciziile sale halahice au fost publicate sub titlul *Hatam Sofer* („Scribul a terminat").

Sukka (adăpost, tabernacol). Termen desemnând coliba, locul de şedere prescris în cursul sărbătorii de *Sukkot*. Numele tratatului din Talmud relativ la sărbătoarea Sukkot.

Sukkot (Tabernacole). Sărbătoarea Colibelor, între 15 şi 22 Tişri.

Şa'h (*Rabbi Sabbatai ben Meir Hakohen*, numit îndeobşte Şa'H). Născut în 1621 la Vilna, mort în 1662 la Hollenschen (Moravia). Decizionar.

Şamai. Coleg şi adversar al lui Hilel. Reprezintă, în opoziţie cu acesta, severitatea rigidă a Legii. Dezbaterile şcolii lui Şamai şi ale

şcolii lui Hilel (*Beit Şamai, Beit Hilel*) sunt celebre în literatura Tanaimilor.

Şavuot („Săptămâni"). Sărbătoarea Săptămânilor, sărbătoarea Secerişului, zi tradiţională a Revelaţiei de pe muntele Sinai, în ziua a 6-a (şi a 7-a) a lunii Sivan.

Şehina (încăpere, locuinţă). Prezenţa divină printre oameni; uniunea Gloriei lui Dumnezeu cu poporul lui Israel, şi în Galut.

ŞeLaH (*Rabbi Ieşaiahu ben Avraham Horobitz*, precum şi *Horowitz*). Născut în 1565 la Praga, mort în 1630 la Ierusalim. Talmudist şi cabalist, autor al unui rezumat de lege şi de etică, *Şenei lu'hot Ha-Berit* („Cele două Table ale Legii", abr. ŞeLaH).

Şimeon ben Iohai. Unul din cei mai eminenţi Tanaimi din secolul al II-lea, născut în Galileea, decedat la Merom, în apropiere de Safed. A stat ascuns din cauza romanilor timp de 13 ani, într-o peşteră. I se atribuie Zoharul.

Şimeon cel Drept (*ha-Ţadik*). Numele a doi mari preoţi din epoca Celui de-al doilea Templu.

Şneiur Zalman din Liady (1746–1812), numit îndeobşte Rav din Liady. Maestru hasidic, întemeietor al mişcării numite Habad, de tendinţă mai curând didactică, care a trezit ecou mai ales în populaţia ultra-religioasă, dar raţionalistă, a Lituaniei şi Bielorusiei. Sistemul său filozofic, care se alătură Cabalei, este rezumat în lucrarea *Likutei Amarim* sau *Tania*.

Şul'han Aruh („Masa aranjată"). Rezumat al legii şi al jurisprudenţei rituale evreieşti într-o ordine metodică. Redactat de Rabbi Iosef Karo (1488–1575), la Safed. Patru părţi: 1. *Ora'h Haim* (Drumul Vieţii): datorii cotidiene, precepte pentru Sabat şi sărbători. 2. *Iore Dea* (Învaţă Cunoaşterea): legi rituale. *Even ha-Ezer* (Piatră de susţinere): drept matrimonial. 4. *Hoşen ha-Mişpat* (Scutul Legii): drept civil.

Talmud („Studiu", „Învăţământ", „Ştiinţă"). Operă principală a iudaismului, alături de Biblie. Rezultă din mai multe veacuri de tradiţie orală. Terminat în jurul anului 500. Talmudul este un termen colectiv pentru a desemna *Mişna* (culegere canonică a legii evreieşti, clasată în ordinea materiilor, scrisă în ebraică, operă a Tanaimilor) şi *Ghemara* (vast comentariu asupra Mişnei, în ebraică şi în aramaică, operă a Amoraimilor). Există două Talmuduri, deoarece Ghemara este dublă:

unul, mai scurt și mai vechi, redactat în Ereț Israel (Talmudul din Palestina, din Ierusalim — *Ierușalmi*), celălalt — vast, în general mai recent, din Babilonia (Talmudul babilonean — *Bavli*), scrise fiecare într-un dialect aramaic deosebit. Talmudul babilonean este canonic și reprezintă Talmudul propriu-zis. Se disting două genuri în materia talmudică: *Hala'ha* (Legea și discuțiile în jurul acesteia), care ocupă locul cel mai mare, și *Aggada* (învățământ, conversație, edificări, istorie și etică); de altfel, ambele figurează fără deosebiri și sunt adesea amestecate între ele. Din pricina ordinii sistematice a legilor în Mișna, ansamblul Talmudului prezintă și el o structură pe materii, dar *Ghemara* se îndepărtează adesea de subiect și pornește alte discuții, al căror raport cu materia tratată este uneori tematic, alteori superficial. De aici rezultă pe de o parte bogăția Talmudului, pe de altă parte greutatea de a-l considera în ansamblul său. Forma principală a Talmudului este discuția, dialogul.

Diviziune și însemnătate: fiecare domeniu principal constituie un „Ordin" (*Seder*), în interiorul căruia un Tratat (*Maseh'et*) este consacrat fiecărui subiect. Tratatele se divid în capitole (Perakim, sing. *Perek*), iar acestea în versete, denumite și ele Mișna (plural, *Mișnaiot*), sau *Hala'ha*, plural *Hala'hot*. Există în total șase Ordine, *Șisa Sederim*, abreviat *Șas*: I. *Zeraim* (Semințe): prescripții privitoare la binecuvântări, darurile obligatorii de produse agricole către preoți, către leviți și pentru cei săraci; anul de pârloagă și timpul când nu trebuie consumate fructele (11 tratate). II. *Moed* (Sărbători): Sabatul, sărbătorile și zilele de post (12 tratate). III. *Nașim* (Femei): căsătoria și dreptul matrimonial, legămintele și abstinența (7 tratate). IV. *Nesikin* (Daune), drept civil și penal, tradiții halahice (*Eduiot*) și aggadice (*Avot*) (10 tratate). V. *Kodașim* (Sfințenii), legi privitoare la sacrificii și la tăierea animalelor (11 tratate). VI. *Toharot* (Purități): despre impuritate și puritate (12 tratate). Pe lângă canon mai există: 1. *Tosefta* (Adăugare), operă paralelă Mișnei, anexată la editarea Talmudului babilonean. 2. O serie de mici tratate anexate celui de-al patrulea Ordin al Talmudului babilonean [între altele, *Avot deRabbi Natan*, Tratat paralel la *Avot* (Maxime ale Strămoșilor); *Soferim* (Scribi) — relativ la sulurile sfinte și la citirea lor; *Evel Rabbati* (*numit și Sema'hot*) — prescripții referitoare la doliu; *Dere'h Ereț* (moravuri) — reguli de purtare]. 3. Șapte alte mici tratate (*Mase'htot Ketanot*).

Tana debei-Eliahu (Tana din școala lui Eliahu). Lucrare aggadică, morală și religioasă, în limba ebraică, alcătuită din două părți: *Seder Eliahu Rabba* (Marele Ordin al lui Eliahu) și *Seder Eliahu Zuta* (Micul Ordin al lui Eliahu).

Tanaim (de la *Tana*, „Cel care predă învățătura"). Termen care desemnează pe maestrul Legii în secolele I–III, a cărui învățătură constituie Mișna.

Tan'huma. Amora babilonean din secolul al IV-lea. Midraș asupra Pentateuculuí (*Midraș Tan'huma*).

Targum (traducere). Termen care desemnează traducerea în aramaică a Torei și a Bibliei. 1) Targum al Torei (Targumul lui Onkelos, aprox. secolele II–III în Babilonia, excelentă traducere a Torei în aramaică, distingându-se prin caracterul său literal); *Targum Ierușalmi*, aprox. secolele IV–VII, o traducere însoțită de *Midraș*. 2) Targum al Profeților, atribuit lui Ionatan ben Uziel, aprox. secolul al IV-lea, în Babilonia. 3) Targum al Hagiografelor (Targum al ansamblului Hagiografelor, purtând de asemenea numele lui Ionatan ben Uziel). 4) Targum al Cronicilor, purtând numele lui Amora Iosef, aprox. secolele V–X. 5) Al doilea Targum (*Targum Șeinî*) al cărții Ester, un fel de *Midras*, aprox. secolul XII.

Tefilin. Curele de rugăciune (filactere) purtate de bărbați, cu începere de la 13 ani, pe brațul stâng, în dreptul inimii și pe frunte, în cursul rugăciunii de dimineață, în zilele nelucrătoare ale săptămânii. De fiecare dintre curelele negre este atașat un cub care conține 4 pasaje din Tora scrise pe pergament (Exod 13, 1–10, 11–16; Deuteronom 6, 4–9; 11, 13–21); purtarea Tefilinilor reprezintă îndeplinirea preceptului citat în Exod 13, 9.

Tehilim. Psalmi.

Teșuva (întoarcere, penitență).

Tikunei ha-Zohar, v. Zohar.

Tișa be-Av. Ziua de 9 Av.; zi de doliu pentru distrugerea Ierusalimului și a Templului, însoțită de lectura Plângerilor; zi de post strict.

Tora (Învățătură). Termen care desemnează Penteteucul, cele 5 cărți ale lui Moise, precum și ansamblul religiei evreiești.

Tosafot (Adaosuri). Culegere de explicații cu privire la pasaje izolate din Talmud, provenind de la academiile „Tosafiștilor" (*ba'alei*

ha-Tosafot) din nordul Franţei şi din vestul Germaniei (în secolele XII–XIII).

Tosefta (adăugat). Culegere tanaică, clasată şi dispusă în aceeaşi ordine ca şi Mişna.

Turei Zahav, v. David ben Samuel ha-Levi.

Turim, v. Iacob ben Aşer.

Ţadik (Drept, Pios). Desemnează figurile conducătoare ale hasidismului.

Ţelah, v. Landau Iehezke'el.

Vital, Haim. Născut la Safed în 1543, mort la Damasc în 1620. Cabalist, compilator şi redactor al învăţăturii şi operelor maestrului său, Rabbi Iţhak Luria.

Zohar (Luminiscenţă, Splendoare; numit şi *Me'hilta* sau *Midraş de Rabbi Şimeon ben Io'hai*). Operă de frunte a literaturii cabalistice, recunsocută ca fiind din pana lui Rabbi Şimeon ben Io'hai şi venerată ca atare. Zoharul cuprinde mai multe părţi: Zoharul propriu-zis, sub formă de comentariu continuu al Pentateuculuí, scris în aramaică; i se ataşează mai multe alte părţi, precum: *Sifra di-Ţeniuta* (Cartea despre Cea ce este ascuns); *Ra'aia Mehemna* (Păstorul Credincios); *Tikunei Zohar* (Completări la Zohar), *Zohar Hadaş* (Zoharul Nou). Zoharul a fost propagat în Spania la sfârşitul secolului al XIII-lea de către Moise ben Şemtov din Leon. El reuneşte în învăţătura sa aproape toate elementele Cabalei vechi: doctrina Sefirot-urilor, acelea ale Creaţiei şi ale Merkava, precum şi descrierea palatelor cereşti (*He'haJot*); intepretarea simbolică a rugăciunilor şi ceremoniilor; mistica numerelor şi a literelor, în special în ceea ce priveşte numele lui Dumnezeu; interpretarea mistică a istoriei biblice şi a unora dintre figurile sale principale; semnificaţia centrală a Sabatului; structura, destinul şi ascensiunea spiritului omenesc; exilul mistic al *Şe'hinei* şi mântuirea ei.

Zohar Hadaş, v. Zohar.

NOTĂ. Majoritatea notiţelor explicative cuprinse în acest glosar au fost extrase din următoarele lucrări: *Encyclopaedia Judaica* (Berlin, 1928-1934), *Jüdisches Lexicon* (Berlin, 1927-1930) şi *Philo-Lexikon* (Berlin, 1935).

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 7

INTRODUCERE 9

Prima parte: UNITATEA CABALEI

Capitolul întâi — TRADIŢIE, LEGE ŞI ISTORIE 35

Cabala şi istoria — Revelaţia şi Legea — Istoria şi Legea — Cuvânt şi Tradiţie — Legea scrisă şi legea orală — Dinamismul Torei orale — Misterul legii — Paradoxul scriiturii — Tradiţia scrisă şi Tradiţia orală — Ocrotire faţă de uitare — Ordinea cronologică a celor două Torot — Cuvântul şi scriitura — „Concentrarea" gândirii — Aspiraţia spre absolut şi teama de absolut — Smerenia savantului — Personalitate şi universalitate — Idealul anonimatului; aportul generaţiilor — Elementul personal al Cabalei — „Halaha" şi „agada" — Termenul „mekubal" — „Semiha": ordinaţie, impoziţia mâinilor — Tradiţie şi inovaţie — Valoarea „zilei de astăzi"

Capitolul al doilea — ISTORIE, NATURĂ ŞI TORA 109

Reînnoirea lumii şi a Torei — Dublul plan al reînnoirii — Desfăşurarea în timp — Tora cerească şi Tora pământească — Vechime

și noutate — „Hiduș", actualizare a trecutului — Concepția cabalistică asupra controversei — Independența personalității și cercetarea comună — Autoritatea tradiției și libertatea interpretării — Spre o Tora omenească — Suveranitatea intelectuală și morală a persoanei umane — Responsabilitate personală și disciplină colectivă — Suveranitatea comunitară — Tora, moștenire comunitară și cucerire personală — Continuitatea Cabalei — Unitatea Cabalei; universalitatea istoriei lui Israel — Principiul complementarității — Cunoașterea rațională și cunoașterea mistică — Istoria: unitate și dualitate — Complementaritate verticală — Idealul de viață al „țadikului" —Valoarea ascetismului — Orientare speculativă și orientare morală — Unitatea interioară a Cabalei

Partea a doua: DOCTRINA CABALEI

Capitolul întâi — DE LA OM LA DUMNEZEU 217

Cunoașterea lui Dumnezeu — Spre întâlnirea cu Dumnezeu — Realitatea lui Dumnezeu — Credință, interogații și supunere — Gândirea științifică și gândirea Cabalei — Dumnezeul filozofiei și Dumnezeul Cabalei — Experiența lui Dumnezeu: voința de a intra în contact cu El — Certitudinea existenței lui Dumnezeu — Inima — Credință personală completă, dar nu definitivă — Credință și rațiune — Credință și voință — Antropocentrism și răspundere umană — Enigmă și cercetare — Afirmație și întrebare — Vorbire și tăcere; uimire și supunere — „Șema" — Aïn evreiesc și neant indian; negația ebraică și afirmația grecească a conceptului divin — „Emuna": orbire și lumină — Cunoaștere și sentiment, vedere și acțiune — Bipolaritatea atracției, „hamșaha" — De la Aïn la Ani: de la negația impersonală la afirmația personală — Semnificația minunii — Tora, cheia naturii — Cum îl percepe Tora pe Dumnezeu — Știința Torei — Semnificația imediată a Torei — Voința divină și voința omenească — Creația — De la existență la neant

Capitolul al doilea — DE LA DUMNZEU LA OM 301

De la neant la existență — Înțelepciune și iubire. Voință și plăcere — „Hesed" și „emet" — Gândirea — Cuvântul — „Ruah" și „Reah" — Lumina — „Țimțum" — Imaginea contradicției — Reprezentare, adevăr, personalitate — Retragerea Infinitului și spargerea vaselor — Restituirea lumii către Dumnezeu

Apendice — ȘTIINȚA CABALEI ȘI ȘTIINȚA CONTEMPORANĂ 331

ADDENDA 343

POSTFAȚĂ LA A TREIA EDIȚIE 369

GLOSAR 371

Comandând prin poștă o carte apărută la Editura IRI sau la Editura UNIVERS ENCICLOPEDIC obțineți o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 20 000 lei obțineți o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poștă e suportat de editură.

La Editura IRI au apărut:

J. Steinbeck – Perla	800 lei
N. Arseniev – Mistica și biserica ortodoxă	2700 lei
Leonard Gavriliu – Mic tratat de sofistică	4900 lei
G. W. F. Hegel – Principiile filosofiei dreptului	7500 lei
Platon – Legile	8500 lei
Platon – Scrisorile. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife.	8500 lei
A. Adler – Cunoașterea omului	5500 lei

La Editura UNIVERS ENCICLOPEDIC au apărut:

Mircea Rebreanu – Optimismul nostru	3900 lei
R. Steiner – Misterul biblic al genezei	3300 lei
R. Steiner – Știința inițiatică și cunoașterea aștrilor	3700 lei
R. Steiner – Apocalipsa lui Ioan	5000 lei
K. Hitchins – Ortodoxie și naționalitate	5600 lei
J. Maxwell – Magia	3500 lei
Hermes Mercurius Trismegistus – Filosofia hermetică	4500 lei
A. Tilgher – Viața și nemurirea în viziunea greacă (Trad. P. Creția)	3500 lei
Lichidarea lui Marcel Pauker (documente NKVD)	6000 lei
G. Gafencu – Misiune la Moscova	6500 lei
Carlos Castaneda – Învățăturile lui Don Juan	5000 lei
A. Răduțiu și L. Gyémánt – Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania	10000 lei
C. Ciofu și E. Ciofu – Dicționar de pediatrie	7500 lei
S. Pană și S. Pană jr. – Dicționar de obstretică și ginecologie	5500 lei
N. Bagdasar – Teoria cunoștinței	5500 lei
Copacul fermecat – Povești	3500 lei
Luminița Bădeliță – Analiza matematică clasa a XII-a	3900 lei

La Editura IRI vor apărea:

Platon — Dialoguri (tiraj nou) 9000 lei
Francis Macnab – Dorința sexuală
Aristotel — Metafizica

La Editura UNIVERS ENCICLOPEDIC vor apărea:

Academia Română – Dicționarul explicativ al limbii române 55000 lei
Larousse — Dicționar de psihologie 9500 lei
Constantin Kirițescu – România în al doilea război mondial, 2 vol. 19000 lei
Gheorghe Buzatu – Români în arhivele Kremlinului
Petru Creția – Norii

Ne puteți contacta la:

CP 33—2, București
telefon: 223.15.30/ 1430, 1030, 1113
mobil: 018625547
fax/tel.: 222.62.86

Tiparul executat la
S.C. ROMCARTEXIM S.A.
Tel: 211.27.52; 211.39.90 Fax: 211.34.21
București